

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Diplomová práce

Dominik Bergmann

**Ježíš nebo Caesar? Pojem demokracie ve světle politického myšlení T. G. Masaryka a
C. Schmitta**

Jesus or Caesar? The Concept of the Democracy in Perspective of T. G. Masaryk's and C.
Schmitt's Political Thought

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 8.5.2019

.....

Dominik Bergmann

Abstrakt

Klíčová slova: demokracie, humanita, násilí, absolutismus, diskuse, rozhodnutí

Tomáš G. Masaryk byl zastáncem humanismu a humanitní demokracie. Carl Schmitt taková pojetí kritizoval. V této práci bychom chtěli ukázat, že odlišné stanovisko je dáno různými základními pojmy jejich politického myšlení. Zatímco Masaryk je přesvědčen, že politická filosofie by bez morálky jako svého základu nebyla než zoologií, Schmitt za východisko každé skutečné politické teorie považuje víru v násilnost lidské bytosti. Masarykovi se demokracie nakonec jeví jako morální ideál, humanitu, v němž se lidé zřikají násilí a případné spory řeší prostřednictvím diskuse. V práci ukážeme, že morální rovnost lidí nemůže být základem pojmu demokracie a že Masaryk žádá příliš mnoho, aby demokracie v jeho pojetí byla realizovatelná. Ve Schmittově pojetí je demokracie autoritativním, násilným režimem, v němž by individualita měla být zcela potlačena a spolu s ní i morálka.

Abstract

Keywords: democracy, humanity, violence, absolutism, discussion, decision

Thomas G. Masaryk was a supporter of humanism and humanist democracy. Carl Schmitt criticized such conceptions. In this thesis I would like to show that their different attitudes are an effect of different foundational concepts in their political thought. Masaryk believed that political philosophy wasn't nothing else than zoology, if it hadn't morality in her foundations. Schmitt saw the starting point of every true political theory in violent characteristic of human being. For Masaryk the democracy is in the end a moral ideal, the humanity, by which human beings abandon all the violence and they resolve all their potential conflicts by the discussion. I will show in this thesis, that moral equality of human beings cannot be proper foundation of democracy and that Masaryk demands too much to make possible to realize his democratic vision. The democracy in Schmitt's view is an authoritative violent regime where the individuality should be totally suppressed and a political relevance of the morality too.

Obsah

I. ÚVOD	7
1. STRUKTURA A STRUČNÝ OBSAH PRÁCE	9
2. SPOJENÍ NESPOJOVANÉHO	10
II. VYMEZENÍ DEMOKRACIE A IDENTIFIKACE SPOLEČNÝCH TÉMAT	12
1. MASARYKOVO POJETÍ DEMOKRACIE	12
1.1 MASARYKOVA POLITICKÁ A HISTORICKÁ TEZE	13
1.2 ETICKÝ ZÁKLAD HUMANISTICKÉ DEMOKRACIE	16
1.3 NÁBOŽENSTVÍ V HUMANISTICKÉ DEMOKRACII	19
1.4 DEMOKRATICKÁ AUTORITA A LEGITIMITA	23
1.5 INSTITUCIONÁLNÍ DŮSLEDKY DEMOKRACIE	25
2. SCHMITTOVO POJETÍ DEMOKRACIE	27
2.1 DEMOKRACIE A PARLAMENTARISMUS	28
2.1.1 Charakteristika parlamentarismu	28
2.1.2 Demokracie jako substanciální homogenita	30
2.2 POJEM POLITIČNA	32
3. IDENTIFIKACE SPOLEČNÝCH TÉMAT	36
III. MEZI JEŽÍŠEM A CAESAREM	40
1. ZÁKLADY DEMOKRACIE A HUMANITA	40
2. POLITIČNO: ROZUM VS. VÍRA	46
3. DISKUSE A ROZHODNUTÍ	50
V. ZÁVĚR	55
LITERATURA	57

I. Úvod

25. března 1948 si německý právní filosof Carl Schmitt poznamenal do svého „deníku“: „*Ich bin jetzt mehr als Thomas Masaryk.*“¹ Tento svůj enigmatický soud nikterak nekomentuje. Čtenář, který by chtěl znát Schmittovu motivaci k zapsání těchto slov, je tak ponechán na holičkách. Spolehlivým vodítkem pro jeho interpretaci nemohou být ani následující či předcházející záznamy, a to dokonce ani ten, který je datovaný o dvanáct dní dříve.² V něm Schmitt reaguje na zprávy o smrti Jana Masaryka, jimiž je dle svých slov hluboce dojat. S touto neblahou událostí pak spojuje konec epochy, v níž bylo možné volit mezi Západem a Východem, přičemž ztělesněním této volby byl Schmittovi právě Tomáš Garrigue Masaryk, kterého označuje za skutečného katechonta západní liberální demokracie, tzn. takového pojetí demokracie, které Schmitt, a to dokonce jmenovav jako význačného představitele tohoto myšlení právě Masaryka, odmítal.³ Pokud vůbec existuje myšlenková souvislost mezi oběma záznamy, je úsilí o její rekonstrukci komplikována, nejkuli znemožněna, nejen nepřítomností jakýchkoli odkazů či deníkovým charakterem spisu, ale i stylizací, dvojznačností a užíváním neurčitých pojmů zejména v dřívějším záznamu.⁴

Vzhledem k roku, z něž oba březnové záznamy pocházejí, a událostem, které se tehdy v Československu odehrávaly, si lze pouze domýšlet, že Schmitt v nich spatřoval doklad správnosti své kritiky liberálního pojetí demokracie. Zakládání Československa, podobně jako Výmarské republiky, bylo vedeno snahou vytvořit parlamentní demokratický stát, který byl ve Schmittových očích neživotaschopný. Ztroskotání snah o jejich zbudování a zachování, tak podle něj bylo nevyhnutelné. V případě Výmarské republiky k tomu došlo již roku 1933 nacistickým převzetím moci, které následovalo po jejich úspěchu ve volbách. Nicméně v Československu parlamentní demokracie přetrvávala, a pokud by se udržela, mohla by sloužit jako argument proti Schmittově postoji. Historie se ale po patnácti letech zopakovala, byť s tím rozdílem, že zkáza československé parlamentní demokracie přišla nikoliv zprava, ale zleva. Masaryk ve své době patřil mezi významné protagonisty a obhájce

¹ „*Jsem nyní víc než Tomáš Masaryk.*“ Schmitt, 1991, str. 108

² Tamtéž, str. 103-4.

³ Viz Schmitt, 2008, str. 257.

⁴ Stylizace je patrná například z přirovnání Schmittovy situace s tím, co prožil Joseph de Maistre. Dvojznačnost se ukazuje ve vyzdvihování významu Masaryka a popisování ho jako rozervance, kterého srdce vedlo jiným směrem než duch. Tím záznam získává na jízlovosti, neboť soulad citu a rozumu je Masarykovi základem mravnosti, která v jeho myšlení, a to i vzhledem k pojetí demokracie, zaujímá významné postavení, viz Masaryk, 1990, str. 56-7 a 103-4. Neurčitým je pak zejména pojem katechonta, viz Grossheutschi, 1996.

parlamentní demokracie, a v Československu byl dokonce považován za jejího duchovního otce. Pád režimu, jehož byl symbolem, tak mohl být Schmittovi pohnutkou k onomu výroku z 25. března.

Ať už je tato domněnka správná, či nikoliv, je evidentní, že se Masaryk zaryl Schmittovi hluboko pod kůži, přičemž na základě kontextu, v němž se o Masarykovi zmiňuje, lze usuzovat, že důležitou roli sehrává právě pojetí demokracie. V tomto ohledu se provokativnost Schmittova výroku ještě eskaluje. Masarykovo pojetí demokracie totiž nebylo procedurální. Demokracie mu nebyla toliko administrativní formou či volební technikou, ale též duchovním postojem a praxí. Demokratem je dle Masaryka člověk, který určitým způsobem smýšlí a v souladu s tím i jedná. Tento „*názor na svět a na život*“, jak Masaryk demokracii též označoval, sice není bez institucionálních důsledků, přechod k demokracii se však pouhou změnou státního uspořádání nevyčerpává. Proces demokratizace nadto Masaryk nepovažoval za nahodilou událost, nýbrž za něco vepsaného do řádu světových dějin. Byl mu historickým úkolem, který spočíval v uskutečnění poselství Ježíšova a pro který měl moto: „*Ježíš, ne Caesar*.“⁵ Pokud by tedy ztroskotání parlamentní demokracie v Československu nebylo dáno vnějším faktorem, ale bylo nutným důsledkem své vlastní rozpornosti, představovalo by v rámci Masarykova myšlení skutečný a zásadní problém, neboť by uvrhovalo v pochybnost alespoň některá jeho východiska.

Tím se dostáváme k cíli, který by si tato práce chtěla klást. Půjde nám o pojem demokracie, který bude rozpracován v těch tématech, jež jsou oběma autorům společná a v nichž bude vodící linkou protiklad Ježíše a Caesara. Prvním úkolem tedy bude tato témata identifikovat, aby mohla být následně analyzována. Výsledkem by mělo být alespoň načrtnutí toho, jak se protiklad morálky a násilí v klíčových bodech projevuje a poukázat na limity upřednostnění jednoho, či druhého. Vzhledem k záměru věnovat se pouze těm otázkám, jež jsou oběma společné, a to s ohledem na jeden aspekt, nebude pojem demokracie tematizován v jeho komplexnosti. Některé otázky spjaté s pojmem demokracie v jednom či druhém přístupu, tak mohou být pojednány pouze okrajově, či dokonce vůbec, přestože v rámci jednotlivých pohledů nepředstavují marginálie. Práce si ani nebere nikterak za cíl obhajovat pravdivost, či nepravdivost Schmittova vyjádření z 25. března 1948 neboli prokazovat nadřazenost jedné, či druhé pozice.

⁵ Masaryk toto své heslo opakuje napříč svými spisy, viz Masaryk, 2014, str. 143 či Masaryk, 2013b, str. 524-5.

1. Struktura a stručný obsah práce

Tělo práce budou tvořit dvě větší části. První z nich bude dále členěna na tři menší kapitoly, v nichž se nejprve představíme Masarykovo pojetí demokracie a poté načrtne Schmittův postoj k demokracii. V obou těchto částech budeme postupovat s ohledem na určení společných témat, a proto si nebudeme činit nárok na vyčerpávající uvedení do pojetí demokracie u obou autorů. Právě identifikaci společných témat bude věnována třetí kapitola.

U Masaryka bude nejprve příhodné ukázat si jeho hodnocení demokracie v rámci světových dějin, v nichž se demokracie vyvíjí v protikladu k aristokratickým režimům, jež Masaryk označuje jako teokracie. Díky tomu by nám mělo vyvstat základní určení demokracie, které bude posléze vztaženo a dovysvětleno pomocí jeho vztahu k morálce a náboženství. Popsáním souvislosti mezi těmito pojmy by mělo být dosaženo přesnějšího pochopení Masarykově pojetí demokracie. Zároveň bychom si měli připravit půdu pro pojednání změn, které demokracie dle Masaryka přináší vzhledem k vnímání autority a legitimacy. Celou kapitolu pak uzavřeme představením implikací, které Masarykovo pojetí demokracie má pro institucionální uspořádání státu.

V druhé kapitole zasvěcené Schmittově pojetí si za odrazový můstek zvolíme jeho kritiku přístupu, který činí mezi demokracií a parlamentarismem vnitřní souvislost. Tato kritika je důležitá i v kontextu jeho srovnání s Masarykem, neboť jak se ukáže, principy, které Masaryk chápe jako demokratické, Schmitt určuje jako liberální a liberalismus pak za neslučitelný s demokracií. Poté si představíme Schmittovo pozitivní vymezení demokracie jakožto politického pojmu spočívajícího v identitě ovládajících s ovládanými a předpokládajícího substantivní homogenitu. Což určí i pokračování této kapitoly, jejíž poslední část bude zasvěcena Schmittově pojetí politična, které má pro jeho přístup k demokracii zásadní roli.

V závěru první části se podíváme na tematické průsečíky mezi oběma autory. Cílem bude ukázat nejen, že i přes jejich odlišnost spočívající zejména v tom, že se jedná o zcela jiný typ autorů, a v jejich životních postojích, lze u nich identifikovat společné problémy, s nimiž se při pojetí demokracie potýkají, ale také stručně představit jejich stěžejní stanoviska k nim. Nebude se tedy jednat o jejich rozbor.

Tomu bude věnována až následující část. Jednotlivá témata však nebudou probírána

tak, jak byl dříve představena, nýbrž budou přeformulována tím způsobem, aby více odrážela otázku této práce. Ta je již v názvu formulována prostřednictvím protikladu Ježíše a Caesara, tedy protikladu morálky a násilí. Vrátime se zpět k problému založení demokracie, respektive k tomu, jak a proč by měla být demokracie založena na jednom či druhém. Budeme tak činit prostřednictvím vymezení role humanity a politična, protikladu filosofie a teologie či diskuse a rozhodnutí.

2. Spojení nespojovaného

Spojení T. G. Masaryka a C. Schmitta může na první pohled zarazit, zvláště má-li se odehrát na poli filosofickém. Ani jeden z nich nebývá považován za klasického filosofického autora, byť Schmitt dnes již patří mezi „povinnou“ četbu alespoň v oblasti politické filosofie a Masaryk byl profesorem filosofie a nazýván prezidentem filosofem. Pomineme-li nadto pár Schmittových odkazů na Masaryka, z nichž pouze jeden je polemického rázu, navzájem se ke svým pozicím nevyjadřují, tedy alespoň ne adresně. Schmittovy zmínky o Masarykovi jsou navíc velmi strohé. Oba se též zdají mít i v důležitosti, které přiklání tématu demokracie. Zatímco pro Masaryka se jedná o téma klíčové, Schmitt svou pozornost více soustředil na jiné otázky a demokracii pojednává pouze v jejich kontextu. Jejich spojení je dále znesnadňováno odlišným charakterem jejich spisů, a tudíž i přístupem k pojednávaným problémům.

Zdůvodnit oprávněnost jejich spojení na poli filosofie by mělo být jedním z cílů této práce. Nyní bychom se chtěli punc bizarnosti pokusit alespoň zmírnit pár faktografickými poznámkami. Ač je mezi oběma dvougenerační rozdíl, oba píší svá klíčová díla, alespoň pro pojetí demokracie, přibližně ve stejném období. Jedná se o období od počátku první světové války po druhou polovinu třicátých let. Masaryk sice hojně publikoval již v 19. století, tyto spisy jsou ovšem zřídka kdy zasvěceny obecným politickým tématům. Schmitt naopak publikoval i později, po druhé světové válce, věnuje se nicméně zejména mezinárodně politickým tématům. U obou tak lze najít svědectví toho, jak byl problém demokracie reflektován v určitém dějinném období. K dispozici navíc máme jejich hotové pozice, které nebyly později revidovány.

Oba se angažují v budování státu po rozpadu monarchií po první světové válce. Ačkoliv míra jejich angažovanosti je rozdílná, Schmitt neměl žádnou výkonnou funkci, snaží

se jak Masaryk, tak Schmitt ovlivnit konkrétní podobu státního uspořádání. Sdílí spolu přesvědčení, že nově vznikající stát nemůže být než demokratický a oba se zabývají například postavením prezidenta, přičemž ani jeden z nich není zastáncem toho, aby mu byla připsána pouze reprezentativní funkce.⁶ Naproti tomu, liší se výrazně v pojetí práva, politiky a v pohledu na parlamentarismus. Svůj vliv se pak snaží mimo jiné prosadit prostřednictvím publikační činnosti.

Zatímco u Schmitta máme jistotu, že byl obeznámen alespoň s jedním Masarykovým spisem,⁷ v opačném případě jsme odkázáni na pouhé dohady. O Masarykovi se tvrdí, že byl vášnivým čtenářem a četl i soudobou literaturu, konkrétní odkaz na Schmitta však u něj nikde nenajdeme. Některá polemická vyjádření například vzhledem ke kritice parlamentarismu mohou nanejvýš vyvolávat dojem, že Schmitt může být jedním z terčů, které měl Masaryk při jejich formulaci na mysli. Ve zkratce řečeno, není žádného důkazu, že by Masaryk byl jen jeden Schmittův spis četl⁸ či by s jeho postoji byl obeznámen nějakým jiným způsobem a na něj v některém ze svých děl úmyslně reagoval. Nedomníváme se však, že by to mělo být nepřekonatelnou překážkou pro jejich usouvztažnění.

⁶ Viz Hain, 2006, str. 164-151 a například Schmitt, 2008, §27-28.

⁷ Viz Schmitt, 2008, str.257.

⁸ V knihovním fondu, který je dnes zpracováván jako Masarykova knihovna sice najdeme některé Schmittovy spisy jako *Gesetz und Urteil*, *Politische Theologie* či *Der Begriff des Politischen*, zdali je Masaryk četl, však říci nelze. Nejen, že chybí nějaký zápis, který by něco takového prokazoval, ale knihy mohou pocházet například i z knihovny E. Rádl, přičemž není jednoznačné kritérium, které by mohlo jejich původ rozhodnout. Některé spisy jsou sice opoznámkovány, chybí však grafologická studie, která by alespoň s určitou dávkou pravděpodobnosti určila jejich autora.

II. Vymezení demokracie a identifikace společných témat

1. Masarykovo pojetí demokracie

Masarykovi bývá přisuzován větší význam na poli politické praxe než teorie. Toto hodnocení není nikterak překvapivé. Masaryk totiž byl velice aktivním podporovatelem a obhájcem demokracie, nikdy ji ale uceleně a systematicky nepojednal. Své pojetí demokracie představuje napříč svými díly a často pouze útržkovitě. Výjimkou není ani spis *Nesnáze demokracie*⁹, jenž je sice celý zasvěcený demokracii, avšak pouze v jednom ohledu, tj. z hlediska jejích kritických bodů, aniž by byla důkladněji pozitivně a systematicky vymezena. Ve *Světové revoluci* sice věnuje demokracii celou poměrně rozsáhlou kapitolu a zabývá se některými klíčovými otázkami s ní spjatými, vyrovnává se s nimi ovšem pouze více či méně tezevitě. O akademicky filosofické dílo se určitě nejedená a podobně je tomu i s knihou *Ideály humanitní*¹⁰ či Čapkovými *Hovory s TGM*¹¹. Masaryk nadto tuto skutečnost sám přiznává, nepovažuje ji však za překážku pro zakotvení jeho postoje v rámci filosofické tradice.¹² I když tento úkol není zdaleka tak snadný, jak by se z Masarykových slov mohlo zdát, neznamená to, že by pokus o systematizaci jeho myšlení o demokracii byl zcela zbytečný, či dokonce nebyl žádoucí¹³.

Pokus o rozklíčování filosofického pozadí svého pojetí demokracie nadto Masaryk spíše zkomplikoval, než usnadnil způsobem, jímž se odvolával na různé filosofické tradice. Když už se totiž k některým filosofům hlásí a přiznává jejich vliv na své myšlení, činí tak většinou s velkými výhradami a značně eklektickým způsobem. Žádný z nich proto nemůže představovat spolehlivé vodítko pro rekonstrukci jeho politicko-filosofického myšlení. Jedná se nadto o dosti nesourodou skupinu. Masaryk jmenuje například Platona, Huma,

⁹ Masaryk, 1924.

¹⁰ Masaryk, 1990.

¹¹ Čapek, 1969.

¹² Masaryk, 2013b, str. 471 či Ludwig, 1996, str. 61. Jan Patočka pak v Masarykově neochotě vstoupit do jemu se otevírajících bran filosofie spatřoval důvod nezdaru pokusu o založení české národní filosofie, viz Patočka, 1991, str. 23-52.

¹³ To potvrzuje například i Roger Scruton, který sice nejprve prohlašuje za chybu připisovat Masarykovým idejím filosofickou hloubku, avšak posléze dodává, že jeho expozice lidské bytosti a společnosti je filosofická a zaslouží si důkladné prozkoumání, které si Masaryk sám nemohl dovolit. Viz Scruton, 1990, str. 44. Naproti tomu Antonie van den Beld připisuje Masarykovi filosofické zdůvodnění demokracie a chápe ho jako příkladný protiklad vůči postmodernistům, kteří potřebu filosofického zdůvodnění popírají, viz Beld, 2003.

Rousseaua, Kanta, Comta či Marxe. Podobně je tomu též vzhledem k politicko-filosofickým směrům, ať už se jedná o konzervativismus, liberalismus či socialismus.¹⁴ Není proto divu, že Masaryk je jednou označen za stoupence Platonova¹⁵, jindy za neochotného pokračovatele Kanta¹⁶ nebo za stoupence autoritářství, liberálního demokrata, či za socialistu. Tím však nemá být řečeno, že by zařazování Masaryka do jednotlivých proudů muselo být vždy nesprávné či nesmyslné, nýbrž že je-li tak činěno, je více, než bývá obvyklé, zapotřebí uvádět, v jakém ohledu je to míněno.¹⁷

1.1 Masarykova politická a historická teze

Vhodným vodítkem pro porozumění Masarykově myšlení o demokracii se tak jeví být on sám.¹⁸ Budiž nám proto výchozím bodem a z něj pak to, co sám označoval za svou hlavní politickou a historickou tezi, tedy tvrzení o směřování světového vývoje od teokratického absolutismu k humanistickému demokratismu.¹⁹ Vzhledem k této tezi omezme svou pozornost pouze na protiklad, respektive protiklady, které jsou v ní kladeny. Masaryk staví demokracii proti teokracii, přičemž jejich vzájemné postavení dále specifikuje jako protiklad absolutismu a humanismu. Již z toho je zřejmé, že dichotomií demokracie a teokracie nelze redukovat na kontrapozici dvou státních forem, nýbrž se má jednat o odlišné způsoby myšlení či, jak to Masaryk sám často nazývá, o různé názory na svět a na život projevující se ve všech sférách lidského soužití.²⁰ Dokladem budiž i způsob, jímž Masaryk používá termínů aristokracie či monarchie. Ačkoliv se jedná o různé státní formy, obojí je případem teokracie, a je tudíž stavěno do protikladu k demokracii.²¹

Pro teokracii je charakteristické přesvědčení o fundamentální nerovnosti mezi lidmi, které je dle Masaryka ponejprv náboženské povahy a které má dopady na celkové uspořádání společnosti. Náboženství proto označuje v ranných společnostech za hlavní organizační

¹⁴ Dokladem Masarykova přístupu budiž například *Ideály humanitní*.

¹⁵ Viz Kohák, 1964.

¹⁶ Viz Scruton, 1990.

¹⁷ Viz například Hain, 2006, s. 12-13.

¹⁸ A to navzdory tomu, že již on sám je rozporuplný, viz Machovec, 2000, kap. 2.

¹⁹ Masaryk, 2013b, str. 522. Naším úkolem není nyní polemizovat nad správností této teze, půjde spíše o její objasnění.

²⁰ Nejprehledněji, avšak nikoli vyčerpávajícím způsobem, tento protiklad Masaryk ozřejmuje ve své knize *Rusko a Evropa*, kde protikladu demokracie a teokracie věnuje celou jednu kapitolu, viz Masaryk, 1996, kap. 25. Pro heslovité shrnutí viz Nový, 1994, str. 272.

²¹ Masaryk 1990, str. 99

princip vytvářející hierarchické struktury. Formování společnosti se tenkrát neobešlo bez odkazu k transcendentním teologickým idejím, bylo odrazem určitého náboženského učení.²² Závisela na nich i legitimita a autorita politické moci a politických institucí. Člověk nevládl sám, ale ve spojení s bohy, ať už spočívalo v přísouzení božské povahy těm, kdo vykonávali vládu, v chápání panovníků jako nástrojů boží vůle, v připsání výlučné schopnosti poznat boží vůli apod. Proč první náboženství sebou nesla přesvědčení o fundamentální nerovnosti lidí, Masaryk nikde nepojednává a spokojuje se s pouhým konstatováním, že tomu tak bylo. Tato skutečnost nemůže být uspokojivě vysvětlena ani lidskou násilností, bezohledným egoismem či strachem, které Masaryk vyjmenovává jako rysy divocha,²³ a to ani tehdy pokud by se prokázalo, že náboženství je odpovědí na ně. Všechny tři vlastnosti sice mohou vést k rozdílům ve společnosti, nemohou být ale kritériem pro rozlišení, zdali je někdo lepším či horším, či snad dokonce více nebo méně člověkem, a to i proto, že je lze jen stěží označit za specificky lidské vlastnosti. Propojení církve a státu, kterému Masaryk věnuje poměrně dost pozornosti, sice může být dokladem, že náboženství hrálo důležitou roli, nijak tím ale není vysvětlena jeho původní hierarchizující povaha. Nemůže být navíc ani považováno za definiční rys teokracie, a to nehledě na to, že odcírkevnění a demokratizace jdou ruku v ruce. Masaryk totiž na stejnou misku vah klade proti demokracii i absolutistické režimy, v nichž církev již nemá podíl na vládě.²⁴

Absolutistická tendence naproti tomu dalším charakteristickým rysem teokracie je. Není však nikterak zřejmé, zdali je nevyhnutelně průvodním jevem hierarchického uspořádání, tzn. zda je například nutným důsledkem jeho vnitřní logiky směřující k nejvyššímu, zda je společně s ním dána odkazem na transcendentní rovinu, důsledkem toho, že náboženství bylo ve skutečnosti jediným rozhodujícím faktorem,²⁵ či snad upřednostněním náboženské víry ve zjevení či jakékoli víry v mýtus nad kritickým rozumem. Masaryk ponechává všechny čtyři možnosti v platnosti, a to i přesto, že původní role náboženství se postupem času mění. Hierarchická struktura společnosti a absolutistická tendence totiž zůstávají v některých státech zachovány, pouze jedna forma absolutismu střídá druhou.²⁶ Taková zřízení zůstávají pro Masaryka teokratickými, byť jejich uspořádání nemusí být přímo legitimováno konkrétním náboženským učením. Absolutistickou tendenci

²² Viz Masaryk, 2013b, str. 522-523.

²³ Tamtéž.

²⁴ Tamtéž, str. 522-523.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Tamtéž

totiž přejímají od systému, v nichž náboženství svou původní roli sehrávalo. Tento pozůstatek musí být v průběhu demokratizace překonán.

Absolutismus však Masarykovi netkvěl pouze v kvantitě, totiž ve vládě jednoho panovníka či jedné instituce, respektive v koncentraci moci, nýbrž především v nároku neomylnosti.²⁷ Tento nárok ruší možnost či spíše smysluplnost kritiky, kterou chápe jako právo na politickou iniciativu, přičemž demokracii mimo jiné vymezuje jako přirozené právo iniciativy ve všech oborech veřejného života.²⁸ Demokracie je tedy ve svém důsledku s absolutismem neslučitelná. Neodvolává se na abstraktní ideál božské bytosti, které lze připsat charakter neomylnosti, ale na skutečného člověka. Ten je sice bytostí nadanou rozumem, který lze považovat za absolutní,²⁹ zároveň je však bytostí situovanou neboli závislou na okolnostech, a to i ve svém poznání. Odtud se bere nejen různost, ale i riziko omylu. Politika pak spadá do praktické sféry, měl by se v ní proto brát ohled na lidskou rozmanitost a omylnost.

Z obratu od boha k člověku vyplývá dle Masaryka humanistický charakter demokracie, a proto činí ideu humanity ústředním bodem svého pojetí. To se může jevit jako paradox, má-li být demokracie zbudována v souladu s tím, jaký člověk je, a zároveň ji vysvětlovat pomocí ideje humanity, jež lze považovat za normativní, příliš abstraktní pojem. Ne tak pro Masaryka, který si dává velmi záležet, aby se z požadavku humanity nestala prázdná floskule. Zatímco pojem humanity bývá často stavěn do protikladu k pojmu národa, lidu či jednotlivce, Masaryk tyto pojmy, v návaznosti na Herdera, chápe jako vzájemně se vyžadující. „[N]árodnost, stejně jako člověk jednatel, má být a může být humánní, humanitní. Člověčnost není abstrakce trůnící někde v říši pomyslů nad skutečnými lidmi – národové... jsou přirozené části člověčenstva... V dnech našich ideu humanitní a národní pojímáme lidově, sociálně.“³⁰ Takové pojetí Masaryka zároveň chrání před upadáním do radikálních pozic, jakými jsou individualistický anarchismus nebo komunismus a nacionalismus. Uskutečnění pojmu humanity se totiž může odehrát pouze mezi lidmi, a to nikoliv jedině ve vztahu jednotlivce k jednotlivci, ale též ve vztahu politických či sociálních útvarů, do nichž se lidé nutně organizují. Jinými slovy, zásada humanismu, kterou je imperativ: „Miluj bližního svého jako sebe samého!“, je naplňována pouze tehdy,

²⁷ Tamtéž, str. 544.

²⁸ Tamtéž, str. 519 a str. 539-540.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Masaryk, 1990, str.11-12.

pokud je následována, jak ve vztazích mezi jedinci, tak ve vztazích organizovaných společenství.³¹ Bližního nelze chápat jako kohokoliv, ale je jím ten, s kým přicházíme do vztahu.³² Láska k bližnímu směřuje k určitému předmětu, a tudíž není pouhou abstrakcí.

1.2 Etický základ humanistické demokracie

Ve formulaci zásady humanismu je zřetelná jeho morální povaha, neboť chce upravovat poměr člověka k člověku, což je obsahem mravnosti.³³ Přejít k humanismu se ukazuje být i obratem k morálce jako základu, na němž má být organizováno lidské soužití. Tento obrat dovršuje se ve filosofii Hume a Kantem, kteří nachází v morálce prostředek pro překonání skepse.³⁴ Zatímco transcendentní teologické ideje nemohly před ní obstát, určení člověka jako morální bytosti se ukazuje být nezpochybnitelné a nevyhnutelné. Výše uvedený imperativ pak platí dle Masaryka pro každou morální lidskou bytost. Jedině tak lze totiž mezi lidmi dosáhnout vzájemnému uznání lidské individuality, bez níž není morálka možná. Člověk však není pouze bytostí rozumovou, ale i citovou, přičemž Masaryk je přesvědčen, že právě cit bývá rozhodující pohnutkou k jednání. Základ mravnosti proto nemůže být hledán pouze v rozumu, jak to činil Kant, kterého Masaryk obviňuje z morálního aristokratismu,³⁵ ale spíše v citu. Masaryk se tedy vyhraňuje vůči Kantovi a přiklání se spíše k Humovi.³⁶ Společně s ním zakládá morálku na sympatii,³⁷ pro níž stejně jako on užívá termínu humanita.³⁸

Bylo by nicméně dle Masaryka chybou nechat se kontrapozicí Kanta a Huma svést k domněnce, že rozum a cit jsou stavěny proti sobě, a morálka je tudíž záležitostí výlučně jednoho z nich. Proti tomu se ihned ohrazuje a žádá jejich soulad, který posléze prohlašuje za základ vši mravnosti, byť zároveň připouští určitou míru převládání citu.³⁹ Takové vyjádření nemůže filosoficky obstát, neboť není dostatečně pregnantní. Není proto ani divu, že se Masaryk toto tvrzení nesnaží podpořit robustnějšími argumenty a neukazuje, proč je

³¹ Tamtéž, str. 57.

³² Masaryk, 2013b, str. 529-530.

³³ Masaryk, 1990, str. 55.

³⁴ Masaryk, 2013a, str. 46-59.

³⁵ Scruton, 1990, str. 46-47.

³⁶ Masaryk, 1990, str. 56.

³⁷ Masaryk, 1938, str. 436.

³⁸ Masaryk, 2013a, str. 46.

³⁹ Tamtéž, str. 57.

právě humanistický imperativ důsledkem souladu rozumu a citu a jak lze první z druhého odvodit. Absence filosofického zdůvodnění v této věci nemůže být nahrazena ani odmítnutím představy dobrého divocha a tvrzením o nezbytnosti jeho kultivace. Láska k bližnímu není Masarykovi citem, jímž by se člověk od narození řídil, nýbrž vyžaduje výchovu a vzdělání, tedy činnost, v níž dochází k uplatnění rozumu. Z toho může nanejvýš vyplývat, že spolupráce citu a rozumu je nezbytným předpokladem pro naplnění humanitního ideálu, nijak z toho ovšem neplyne, proč by právě láska k bližnímu jako k sobě samému měla být základním morálním principem.

Zároveň se Masaryk brání proti nařknutí ze sentimentalismu, tj. utápění se v citovosti. Milovat bližního svého jako sebe samého mu není pouhým citovým rozpoložením, nýbrž činností, prací, avšak nikoliv ve smyslu výroby, nýbrž spoluprací a tvořením pro jiné i pro sebe.⁴⁰ Masaryk sice žádá revoluci hlav a srdcí,⁴¹ má se změnit způsob myšlení a nazírání světa, tedy dojít k duševní změně, tento nový stav myslí však pudí k jednání, a to právě vzhledem ke své morální povaze. Je-li člověk určen jako morální bytost, stává se odpovědným a své odpovědnosti se nemůže zříci, nakolik má zůstat člověkem. Jako morální bytost je též nadán svědomím, které brání tomu, aby člověk na svou odpovědnost rezignoval a jednal nemorálně. Přičemž odpovědnost člověk nemá jen vzhledem k sobě samému, ale i k druhému a svému okolí. Jedinec nemůže jednat pouze s ohledem na sebe samého, tj. veskrze egoisticky. Druhý mu nemůže být jen nástrojem k ukojení svých vlastních potřeb, nýbrž musí být respektován jako svébytný subjekt, k němuž je možné projevovat soucit.

Z obratu k morálce plyne přesvědčení o základní, metafyzické rovnosti lidí spočívající v jejich určení jako morálních bytostí. Ta funguje jako jakási regulativní idea pro vše, co má být možné označit za oprávněné a naopak, co je s ní neslučitelné, musí být odmítnuto jako nelegitimní. Lidé mohou v rámci společenského a politického života sehrávat odlišné role a plnit různé úkoly, nelze jim však upírat právo na participaci. Přiznat právo na politickou účast předpokládá uzнат druhého jako politicky relevantního neboli může-li se člověk podílet na rozhodování a správě veřejného života, není nazírán jako něco politicky bezvýznamného. Upřením možnosti participovat na politickém životě se zavádí absolutní nerovnost, distinkce spočívající v „bud’-nebo“, která neladí s jejich základní

⁴⁰ Čapek, 1969, str. 213.

⁴¹ Masaryk, 1994, str. 335.

rovností. Způsob a míra účasti mohou být rozdílné, role prezidenta představuje jinou formu účasti na politickém životě, než má jakýkoliv jiný občan, taková relativní nerovnost však nezpochybňuje základní rovnost, nýbrž ji dokonce předpokládá. Upřít někomu možnost participace by navíc znamenalo chtít ho zbavit odpovědnosti za své okolí, kterou ze svého morálního založení každý má, respektive uvědomuje-li si člověk svou morální povahu, účast na veřejném životě si nárokuje. Žít demokraticky se tudíž ukazuje být součástí morálního života. Morálka jednak poskytuje důvod pro demokracii, jednak je v ní naplňována. Pouze v demokracii člověk dosahuje svého autentického bytí, o něž usiluje, je-li mu odcizeno.

Mezi morálkou a politikou existuje nutný vztah, kdy druhé předpokládá první. Pokud by politika měla být zbavena svého vztahu k morálce, nebyla by dle Masaryka ničím jiným než částí zoologie.⁴² Politika neodmyslitelně předpokládá pojem práva a ten se zase váže s ideou spravedlnosti. Právo se nemůže zakládat na pouhé síle, tzn. nemůže být jen tím, co se prosadí, neboť pak by se jednalo o pouhý fyzikální jev, v němž je menší síla potlačena silou větší. Věci by se vždy odehrávaly po právu, jeho neuposlechnutí by bylo nemyslitelné, nanejvýš by dosavadní právo bylo nahrazováno novým. V krátkosti, právo by bylo záležitostí kauzality, nikoliv normativity. Masaryk se tím vědomě hlásí k přirozeně právní teorii a ohrazuje proti v jeho době populárnímu pokusům o stanovení sankce státu a práva v nějakém neetickém normativním principu.⁴³ Způsob, kterým tak činí, lze však pouze stěží považovat za adekvátní odpověď na právní pozitivismus, jak jej zastával například Hans Kelsen. Masarykovo „*A basta!*“⁴⁴ budiž dokladem, že očekávat opak, by bylo zbytečné. Jeho výklad po argumentační stránce nikterak nerozšiřuje například Rousseauovo odmítnutí ztotožňování práva a síly.⁴⁵

Na rozdíl od Rousseaua však Masaryk nechápe právo pouze jako závislé na morálce, ale též jako její součást. Právo s morálkou neztotožňuje, a proto ji nemůže nahradit, pojímá je ale jako etické minimum nezbytné pro naplnění morálního bytí člověka.⁴⁶ Právo, má-li si zasloužit tohoto jména, a morálka nemohou být v konfliktu a politika se nemá řídit nějakou specifickou morálkou odlišnou od morálky jedince. Naopak, má-li jedinec dosíci svého morálního určení, musí žít ve společnosti, být veřejně aktivní, a přitom dodržovat tytéž morální zásady jako v soukromém životě neboli nečinit rozdíl mezi morálkou velkou

⁴² Masaryk, 1990, str. 104.

⁴³ Masaryk, 2013b, str. 532.

⁴⁴ Masaryk, 1990, str. 104.

⁴⁵ Viz Rousseau, 1996, *Du contrat social*, kap.3.

⁴⁶ Masaryk, 2013b, str. 531.

a malou.⁴⁷ Důvody pro stát tedy nejsou dle Masaryka toliko existenční, ale především existenciální. Stát je důsledkem morální povahy člověka a prostředkem k jejímu uskutečnění, nikoliv jen nutným nástrojem k zajištění životních potřeb.⁴⁸ Masaryk tedy navzdory svému morálnímu individualismu a pojetí demokracie jako uskutečnění jedincovy svobody,⁴⁹ je pro stát, a tudíž ho nelze obviňovat z anarchismu. Na druhou stranu mu stát není účelem a veškeré pokusy o jeho zbožštění odmítá. Činí tak mimo jiné právě i svým heslem „*Ježíš, ne Caesar*“.⁵⁰

Stát se bez morálky neobejde, a to nikoliv pouze vzhledem ke svému založení, ale též má-li se udržet. Uznání mravních zásad je Masarykovi zdrojem státní a zákonné autority.⁵¹ V opačném případě stát ztrácí legitimitu a respekt svých občanů a dochází dříve či později buď k jeho rozpadu, či k transformaci. Morální pouto totiž přináší smysl pro společnost a podporuje stabilitu. Jedinec ve společnosti nemůže sledovat pouze své zájmy, které bývají zpravidla proměnlivé, nýbrž musí brát ohled na druhé, tzn. nahlížet na ně jinak než jen jako na prostředky k realizaci svých záměrů. Každý tak má zvnitřněný smysl pro poslušnost a kázeň, které nemusejí být vynucovány násilím. To navíc nemůže být samo nikdy postačující pro zajištění autority, což se dokazuje i Caesarovou potřebou reformovat spolu se státem i náboženství,⁵² které hrálo legitimizační roli. Náboženská dogmata bývala přizpůsobena potřebám státu, který byl považován za něco posvátného, odtud pak absolutistická tendence.

1.3 Náboženství v humanistické demokracii

Morálka však není Masarykovi konečným základem všeho. Jako týkající se poměru mezi lidmi je jen součástí náboženství, jež je záležitostí vztahu člověka ke světu a k bohu. Bez náboženství by dokonce ani morálka nebyla možná. Humanita nemůže být bez vzájemné důvěry mezi lidmi. Ta je podmíněna jejich zbožností, člověk zbožnému člověku není vlkem, nýbrž druhem, kterého se nebojí.⁵³ Minimální a zároveň postačující podmínkou morálky je

⁴⁷ Tamtéž, str. 530.

⁴⁸ Warren, 1941, str. 60-61.

⁴⁹ Masaryk, 2013b, str. 505.

⁵⁰ Masaryk, 1933, str. 390-391.

⁵¹ Masaryk, 2013b, str. 531.

⁵² Tamtéž, str. 524-525.

⁵³ Čapek, 1969, str. 213.

víra v nesmrtelnost lidských duší.⁵⁴ Věčné věčnému nemůže být lhostejné a jejich věčnost, která nenastává teprve po smrti, nýbrž trvá každým okamžikem,⁵⁵ je i posledním důvodem jejich rovnosti, a tudíž i posledním důvodem pro demokracii.⁵⁶ Masarykovo pojetí demokracie se nakonec ukazuje být, slovy Patočkovými, teistickou metafyzikou.⁵⁷ To se vzhledem k protikladu teokracie a demokracie může zdát být překvapivé a je na místě namítnou Masarykovi, zdali sám není teokratem.⁵⁸

V demokracii neztrácí náboženství svůj význam, nestává se přežitkem, spíše naopak má se stát něčím žitým.⁵⁹ Zatímco dříve náboženství sloužilo zejména politickým cílům, tj. k legitimizaci politické moci, nyní má stát přistupovat k náboženství stejně jako k jiným oblastem kulturního života.⁶⁰ Politika nemá být spjata s určitým typem teologie, náboženství a politika nemají jít ruku v ruce, nýbrž mají být od sebe odlišeny. Dřívější pozitivní náboženství mají být nahrazena náboženstvím přirozeným, které se již nezakládá na zjevení a nevyžaduje církve pro své zachování ani jako prostředkující instance pro styk s Bohem, nýbrž má být v souladu s rozumem a do jisté míry zvnitřněno.⁶¹ Přirozené náboženství neposkytuje ospravedlnění pro metafyzickou nerovnost mezi lidmi, která je určujícím znakem teokracie. I když tedy Masaryk činí z náboženství základní kámen demokracie, tzn. jeho náboženské přesvědčení má politické důsledky, nelze ho považovat za teokrata ve výše vyloženém smyslu. Je také třeba mít na paměti, že náboženství lze za základ demokracie označit jen do té míry, jakou v něm zastupuje mravnost. Když Masaryk představuje své pojetí náboženství, využívá k tomu tři historických postav: Pavla, Platóna a Ježíše.⁶² Proti Caesarovi ve svém hesle však nestaví, všechny tři, nýbrž pouze Ježíše, který pro něj reprezentuje lásku k bližnímu, tj. mravnost, humanitu.⁶³ Politika nemá být odrazem učení o bohu, které se v různých náboženstvích liší, nýbrž mravnosti, kde alespoň v hlavních zásadách panuje dle Masaryka dostatečný konsensus.⁶⁴

⁵⁴ Viz Scruton, 1990, str. 50.

⁵⁵ Masaryk, 1990, str. 61.

⁵⁶ Čapek, 1969, str. 261.

⁵⁷ Patočka, 1991, str. 32.

⁵⁸ Viz Čapek, 1969, str. 261-262.

⁵⁹ Viz Masaryk, 2013a, str. 34, kde náboženství v jeho významu pro život přirovnává ke vzduchu.

⁶⁰ Masaryk, 1933, str. 209-210.

⁶¹ Čapek, 1969, str. 208-213.

⁶² Viz Masaryk, 1938, str. 388-389.

⁶³ Mravnost je pro Masaryka naprosto klíčová a drží se jí dokonce i tehdy, když překračuje sféru lidského života. Slovy Rogera Scrutona, je náboženství Masarykovi spíše morálním postojem než systematickým teologickým učením, viz Scruton, 1990, str. 44.

⁶⁴ Masaryk, 1999, str. 39-40.

Dichotomii teokracie a demokracie navíc nelze ztotožňovat například s dichotomií katolicismu a protestantismu, byť příchod druhého jmenovaného hodnotí Masaryk jako klíčový pro proces demokratizace, jak si všímá Batscha.⁶⁵ Obhájce teokratických režimů najdeme u stoupců katolicismu, například de Maistre,⁶⁶ tak i protestantismu, jak to lze zvláště nápadně vidět na Hegelovi.⁶⁷ Protestantismus však zásadně přispěl tím, že ve svém důsledku je náboženským individualismem.⁶⁸ Tím byla svoboda jedince legitimizována a umožněno mu se politicky angažovat. Dochází k postupné sekularizaci státu, k odpoutání trůnu a oltáře. Stát a církve se o sebe již navzájem neopírají a stát přejímá pod svou správu oblasti, které dříve měla na starosti církve.⁶⁹ Tím je vysvětleno Masarykovo volání po odcírkevnění jako podmínce demokratizace. Církve nemá být odstraněna, pouze zbavena podílu na výkonu státní moci. Nemá se se státem překrývat, nýbrž má mezi nimi být právně smluvní vztah. Tento krok nepřináší negativní dopad na význam náboženství, to je nadále považováno za konstitutivní složku společnosti, a proto by je stát neměl potlačovat.

Důležitost náboženství Masaryk nijak nezpochybňuje a za hrozbu pro něj nepovažuje ani nárok, aby náboženství bylo v souladu s rozumem, tzn. zřící se zjevení a mýtu a být v souladu s vědou, filosofií. Slučitelnost vědy a filosofie s náboženstvím tematizuje zejména ve svém díle *Moderní člověk a náboženství*, v němž analyzuje systémy nejvýznamnějších moderních filosofů a ukazuje, že ani ti nejzarputilejší ateisté mezi nimi, zejména Hume, nejsou proti náboženství.⁷⁰ Jedná se však o téma, ke kterému se vrací opakovaně napříč svými díly, a to včetně Čapkových *Hovorů*. Z hlediska demokratizace se jedná o nezanedbatelný problém.

Dokud se náboženství opírala o autoritu zjevení a mýtu byla překážkou demokracii. Zjevené či na mýtu postavené poznání je nevyvratitelné, je zaručeno božskou autoritou, je pro člověka závazné a ten se mu musí podřídít. Nakolik je člověk závislý na mýtu a zjevení není v poznávání, a potažmo v praxi autonomní. Převzme-li člověk poznání na svá bedra, učiní je závislým na zkušenosti a zároveň připustí možnost omylu. Každé lidské poznání

⁶⁵ Viz Batscha, 1994, str. 35-38.

⁶⁶ Masaryk, 1996, str. 390.

⁶⁷ Masaryk, 2013b, str. 388.

⁶⁸ Batscha, 1994, str. 35-38. Batscha v tomto kontextu dává Masaryka do souvislosti jmenovitě se Schmittem a Arendtovou, kteří též považují příchod protestantismu za stěžejní pro možnost vzniku občanské společnosti, tj. konstituování veřejného prostoru v masové společnosti jako politického. Teprve poté, co bylo přerušeno spojení mezi světskou mocí a náboženským potrestáním a prokazování náboženského přesvědčení bylo vykázáno do privátní sféry, mohli samostatní jedinci prosazovat rozličné zájmy.

⁶⁹ Masaryk, 2013b, str. 526.

⁷⁰ Masaryk. 2013a.

může být ze své povahy nesprávné, a proto by mělo připustit možnost jeho korekce, tj. kritiku. Přechod od mýtu k vědě a filosofii, z nichž poslední dvě jsou metodou, uměním správně myslet, je změnou ve způsobu myšlení, který je teoretickým předpokladem demokracie.⁷¹ Ta se v tomto kontextu ukazuje jejich praktickým rozšířením.⁷² I demokracie sice má své autority, například lid, parlament apod. ty jsou však jiné povahy než Boží milost, mají odlišné zdůvodnění.⁷³ Platnost lidských poznatků je vždy relativní, nikoliv absolutní, a to ani tehdy, pokud se na něčem lidé shodnou. O pravdě totiž dle Masaryka nelze hlasovat.⁷⁴

Přechod od mýtu a zjevení k filosofii a vědě je též přechodem k individualismu. Zatímco zjevení či mýtus má zajistit pevný bod tam, kde lidské schopnosti nestačí, a jako takové si nárokuje nevyvratitelnost, věda je lidským výtvořem závislejícím na individuálních schopnostech i úsilí a něčím neustále se vyvíjejícím v závislosti na získávání nových poznatků, jež mohou být budoucími poznatky vyvráceny. Vědu chápe Masaryk jako soubor souhlasných poznatků závislejících na kooperaci. Její nezbytnou součástí je argumentace, a proto se odehrává formou diskuse. Naopak mýtus je spíše spontánním, hromadným konsensem, který nemusí být nijak obhajován. Z toho důvodu se konflikt mezi vědou a mýtem Masarykovi ukazuje jako konflikt jedinců a minorit s majoritou, jež není ničím jiným než zvláštní skupinou spojenou společným zájmem.⁷⁵ Vůle většiny není vůlí obecnou, nýbrž partikulární, a její prosazení znamená odsunutí menšiny do politické bezvýznamnosti, což odporuje Masarykově pojetí demokracie.⁷⁶

Masarykovo odmítnutí zjevení a mýtu není odmítnutím náboženství, ale pouze teologie, která je předpokládá. Je ovšem nezbytné postavit Masaryka před námitku, zda vůbec může existovat náboženství bez teologie neboli bez pozitivního učení o bohu, či alespoň s takovou teologií, která by mohla uspokojit kritický rozum. Masaryk chápe přirozené, Ježíšovo náboženství jako přirozený stav člověka, v němž si jedinec svým vlastním rozumem a nadáním uvědomuje svůj svět a poměr k němu.⁷⁷ Nejedná se však o neurčitý, libovolný vztah. Vyžaduje ujasnit si, co je svět, kdo jej učinil, co je Bůh, co jsme

⁷¹ Batcha, 1994, str. 42.

⁷² Tamtéž, str. 41.

⁷³ Tamtéž, str. 40-44.

⁷⁴ Čapek, 1969, str. 263.

⁷⁵ Tamtéž, str. 174-175.

⁷⁶ Masaryk, 1994, str. 329.

⁷⁷ Čapek, 1969, str. 241.

my sami apod.⁷⁸ Jinými slovy, předpokládá se zodpovězení některých metafyzických, a dokonce i teologických otázek. I když nebudeme propadat citům, touhám a náladám, nýbrž budeme postupovat s rozumem a vírou, jež Masarykovi není než soudem, úsudkem, přesvědčením, tj. činností rozumovou, je velmi pochybné, zda se nám může podařit obejít se bez mýtu. I když nebudeme hledat hřebík, na který bychom se mohli zavěsit v zoufalství nad slabostí rozumu,⁷⁹ budeme potřebovat nějaké metavyprávění. O jeho pravdivosti, má-li být v souladu s kritickým rozumem, jak to požaduje Masaryk, by mělo být možné někoho přesvědčit pomocí argumentů a protiargumentů, tj. prostřednictvím diskuse. Zdali lze něčeho takového dosáhnout zůstává nejen historickou, ale i systematickou otázkou.⁸⁰ Alespoň elementární shoda mezi lidmi je přitom nutným předpokladem vzniku státu, potažmo demokracie.⁸¹

1.4 Demokratická autorita a legitimita

V demokracii nemůže být autorita a legitimita politické moci a zákonů odvozena z božského, jejich zdroj musí spočívat v lidském. Masaryk se v tomto směru, alespoň na první pohled, nijak neodchyluje od obvyklého pojetí, kdy za zdroj veškeré politické moci je považován lid.⁸² Nicméně, i když se tématem demokratické autority a legitimity podrobně nezabírá, najdeme v jeho dílech upřesňující vyjádření, jak je potřeba oné zásadě v kontextu jeho pojetí demokracie rozumět. „*Stát a zákon čerpají svou autoritu z všeobecného uznání mravních zásad a ze všeobecného souhlasu občanů v hlavních názorech na život a na svět.*“⁸³ To se dále ukazuje jako shoda na ideji spravedlnosti, jež Masarykovi není ničím jiným než aritmetikou lásky.⁸⁴ Autorita a legitimita státu a zákonů má svůj základ v naplňování etické zásady lásky k bližnímu. Proto demokratický stát má své přední oprávnění v uznání svého vlastního občanstva a musí být každým slušným a uvědomělým, tj. mravním, občanem chtěn.⁸⁵

Státní instituce nepožívají autority z důvodu své vyvýšenosti nad občanem,

⁷⁸ Tamtéž, str. 242-242.

⁷⁹ Tamtéž, str. 242.

⁸⁰ Beld, 2003.

⁸¹ Masaryk, 1994, str. 334-335. Masaryk, 1999, str. 39. Hain, 2006, str. 45.

⁸² Masaryk, 1994, str. 209.

⁸³ Masaryk, 2013b, str. 531.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Masaryk, 1994, str. 210 či Masaryk, 1924, str. vii.

jednotlivcem, nýbrž autorita je občany, voliči na státní instituce delegována. Tato delegace spočívá v rozhodnutí o způsobilosti politicky a administračně jednat. Voliči hlasováním vybírají své zástupce, u nichž hodnotí, zda mají potřebnou kvalifikaci pro výkon funkce, o níž se ucházejí. Výkon politických a administračních činností vyžaduje určitou mravní způsobilost a odbornou kvalifikaci, jichž se dosahuje výchovou a vzděláním. Ne každý je proto vhodný pro výkon jakékoliv funkce, nikdo z ní však ani není *a priori* vyloučen. Výchova a vzdělání přitom Masarykovi není přijímáním nějakých učení, ale spíše sebezdokonalováním.⁸⁶

Odvozování autority a legitimacy od souhlasu lidu je pro Masaryka důležitým prvkem demokracie, a to natolik, že pokud k němu ve státě dochází, lze jej považovat za demokratický, či lépe přiznat mu určitou míru demokracie. Není však postačujícím pro to, aby takový stát mohl být označen za demokratický v Masarykově smyslu. To se ukazuje zvláště na jeho postoji k autoritativním režimům, jak ještě za jeho života vznikaly v Itálii, Německu či Rusku.⁸⁷ Například italskému fašismu uznává určité prvky demokracie, Mussoliniho však považuje za příklad Caesara.⁸⁸ Jedná se sice o režim mající demokratické prvky, přesto jej Masaryk odmítá jako nevyhovující a v zásadě nedemokratický. I když diktaturu Masaryk nepovažoval za neslučitelnou s demokracií,⁸⁹ dokonce jí sám zvažoval v případě Československa,⁹⁰ a to navzdory tomu, že pro uskutečnění demokracie je ze své podstaty nevhodná,⁹¹ omezil ji pouze na výjimečné okolnosti, například válku. Mimo ni nebyly v dobách normálních ztrácí své opodstatnění a stává se překážkou demokracie, neboť diktatura čerpá svou autoritu a legitimitu z nutnosti okolností, nikoli z morální povahy člověka. Stále příliš spočívá na násilí, které však má být nahrazeno morálkou. Jedině tehdy může být uskutečněna demokracie v Masarykově pojetí, tj. Ježíš, ne Caesar. Jedině tehdy lze státu přisoudit demokratickou autoritu a legitimitu.

⁸⁶ Masaryk, 2013b, str. 505.

⁸⁷ Vzhledem k tomu, že tyto režimy musely přijmout alespoň to, že jejich autorita se odvozuje z hlasování lidu, nepovažoval je Masaryk za zpochybnění své téze o světové demokratizaci. Spíše naopak je považuje za doklad toho, že demokracie nahrazuje teokracii, připouští však, že se tento přechod děje pozvolna, neboť starý, teokratický způsob myšlení zůstává pevně zakořeněn a v některých oblastech se i nadále prosazuje. Lze se proto setkat s přechodnými stádii. Viz například Masaryk, 1997, str. 363

⁸⁸ Tamtéž, str. 342.

⁸⁹ Tamtéž, str. 380-381.

⁹⁰ Masaryk, 2013b, str. 545.

⁹¹ Masaryk, 1994, str. 136.

1.5 Institucionální důsledky demokracie

Odlišné paradigma, obrat k člověku a morálce, se projevovalo i na institucionální rovině. Ta by měla co nejvíce odpovídat určení člověka jako morální bytosti, tzn. nechápat ho jako prostředek, nýbrž jako svobodnou a rovnou bytost. To znamená nejen zřeknutí se násilí jako prostředku prosazování zájmů, ale i umožnit jedinci podílet se na politickém rozhodování. Je-li úkolem politiky vytvořit z mnohého a různého jednotné,⁹² tzn. dosáhnout souhlasu, pak tento nemůže být vymáhán pěstí, nýbrž musí být zajištěn argumenty. Odtud vyplývá, že s demokracií je spjata diskuse a veřejnost. Institucionální uspořádání by mělo být takové, aby tyto dva prvky v co největší míře umožňovalo.

Roli diskuse Masaryk velmi akcentuje, ba dokonce demokracii jako veřejnou diskusi, již se dosahuje kompromisu, definuje.⁹³ Kompromis mu přitom není něčím, co by se k diskusi přiházelo nahodile, nýbrž její inherentní součástí. Praktický rozměr diskuse nelze opomíjet. Demokracie nepřichází ke slovu pouze tehdy, pokud a nakolik se diskutuje, ale tehdy pokud je diskusí zároveň něco činěno. Diskuse mu není samoúčelná, je spíše prostředkem k zajištění lidského soužití v souladu s mravní povahou člověka. Předpokládá uznání druhého a otevřenost vůči němu i vzájemnou součinnost. Jinak by se jednalo o pouhý souhrn nikam nevedoucích monologů. Masaryk si samozřejmě uvědomuje, že diskuse se může odehrávat pouze mezi omezeným počtem lidí. V masových společnostech není možné, aby se na ní každý přímo podílel, nýbrž je možná jen mezi užší skupinou lidí, kteří jsou za tímto účelem zvolení ve všeobecném a rovném hlasování. Proto je zapotřebí, aby byla veřejná, tzn. bylo možné o ní informovat a do ní vstupovat zejména prostřednictvím tisku. Masaryk byl velkým zastáncem svobody tisku, neboť pouze tehdy je možné zabezpečit právo kritiky, a to včetně té namířené proti státnímu a veřejnému aparátu i jednotlivých osob, a spolu s tím i veřejnou kontrolu.⁹⁴

V masových společnostech se Masaryk vyslovoval pro parlamentarismu, který sice nepovažuje za totožný s demokracií, zároveň ale jejich spojení nevidí jako zcela nahodilé a ani natolik rozporuplné, že by bylo neživotaschopné. Lze si jistě představit společnosti, které budou demokraciemi, aniž by měly parlament, totiž přímé demokracie. V masových společnostech, v nichž přichází v úvahu pouze demokracie nepřímá, je však parlament

⁹² Masaryk, 2013b, str. 505.

⁹³ Čapek, 1969, str. 261-262 a Masaryk, 1997, str. 139.

⁹⁴ Masaryk, 2013b, str. 519-520.

něčím nezbytným. Dokladem mají být i autoritativní a diktátorské režimy odvolávající se na vůli lidu, které parlamenty zřídily, byť jejich forma požadavku demokracie v Masarykově pojetí neodpovídala.⁹⁵ Parlament je v nich důsledkem snahy o demokratizaci, jeho forma však byla určena teokratickým myšlením. Proto Masaryk razí názor, že spory se vedou pouze o formu parlamentu, ne o jeho existenci. Na druhou stranu přiznává svou obeznamenost s kritikami parlamentarismu, ať z levicových či pravicových krajních pozic, které se nesouladu některých rysů tehdejších parlamentárních režimů s požadavky demokracie snaží využít k prokázání jejich obecné neslučitelnosti a volají po zřeknutí se parlamentarismu vůbec. Masarykova odpověď je *de facto* stejná. Nepřipouští, že by parlament byl ze své vlastní povahy s demokracií neslučitelný, byť sebou nese určitá rizika. Odmítá mluvit o krizi parlamentarismu, která by měla být předzvěstí jeho konce. Nedostatky, jimiž se tehdejší parlamentní systémy vyznačovaly, jsou podle něj dokladem ranného vývoje a mohou být postupem času překonány, nejsou tudíž důvodem k odmítnutí parlamentarismu jako takového.⁹⁶

Masaryk nechápe parlament jako indikátor obecné vůle lidu, kterou odmítá jako chiméru teokratického myšlení a spolu s tím i racionální pojetí demokracie.⁹⁷ V Masarykově empirickém přístupu je parlament nazírán jako odraz protichůdných zájmů ve společnosti, jehož úlohou je překlenout tyto rozpory pomocí kompromisů.⁹⁸ Úkolem parlamentu není odhlasovat, co je pravda, ale regulovat nesourodé zájmy jednotlivců a skupin tak, aby bylo umožněno jejich následování a vzájemné soužití. I když tím není zaručena správnost rozhodnutí, k čemuž nemůže dojít ani u žádné jiné instituce, má parlamentarismus tu výhodu, že zejména prostřednictvím pléna umožňuje volnou soutěž myšlenek, do níž mohou jednotlivci vstupovat a pokusit se prostřednictvím svých slov rozhodnutí ovlivnit. Parlamentarismus není garantem správnosti, ale přispívá k politické svobodě.⁹⁹ Masaryk jej totiž nechápe pouze jako zastupitelský systém, ale jako vládní systém, v němž má lidové zastupitelstvo zvolené ve všeobecných a rovných volbách ústavní a zákonodárnou svrchovanost a jeho prostřednictvím i lid.¹⁰⁰ Zákonodárcem již není výlučně jen panovník či hrstka vybraných, ale všichni voliči.¹⁰¹

⁹⁵ Tamtéž, str. 506.

⁹⁶ Čapek, 1969, str. 263.

⁹⁷ Hain, 2006, str. 136-137.

⁹⁸ Tamtéž, str. 137.

⁹⁹ Tamtéž, str. 131.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Masaryk, 1990, str. 99.

2. Schmittovo pojetí demokracie

Carl Schmitt se počítá za významného přispěvatele do právní a politické vědy, a to zejména díky svým meziválečným spisům. Sám se však označení „politický filosof“ vyhýbal a zdá se být přesnější o něm mluvit jako o politickém teologovi.¹⁰² Teologii stavěl proti filosofii jako alternativu, která lépe odpovídá bytostnému určení člověka, tj. chápe ho jako něco nevypočitatelného a jako zakořeněného v tomto, fyzikálním světě, v němž je jediným pánem, a tedy konstituentem politického prostoru. Politická filosofie postavená pouze na rozumu je naopak k popsání politického bytí člověka nevhodná, neboť není s to adekvátně uchopit fyzické bytí člověka, které je podmínkou politična. To totiž může existovat pouze tam, kde vzniká reálná možnost boje na život a na smrt, tedy riziko záměrného fyzického usmrcení ze strany druhých.¹⁰³ Právě v pojednání pojmu politična se Schmittovi zpravidla dostává největší pozornosti,¹⁰⁴ neznamená to však, že by ostatní témata, jako například pojetí demokracie, byly pouhými margináliemi. Tomu brání už jen skutečnost, že Schmitt se hlásí k tezi, podle níž bylo 19. století vítězným tažením demokracie.¹⁰⁵ Demokratizace byla klíčovým politickým fenoménem, který je při vymezení pojmu politična potřeba zohlednit, tj. musí být z jeho hlediska něčím uchopitelným.

Schmitt však, podobně jako Masaryk, nepodal teorii demokracie, ale spíše jen její pojetí. Když totiž demokracii popisuje, činí tak většinou v kontextu jejího vztahu k liberalismu a parlamentarismu, které se od ní snaží nejen odlišit, ale i prokázat jejich neslučitelnost s ní. Nejuceleněji pojednává demokracii ve spisech *O duchovně-dějinném postavení dnešního parlamentarismu* a v *Učení o ústavě*, v nichž je právě vztah demokracie k parlamentarismu, respektive liberalismu dominantním či alespoň význačným tématem.¹⁰⁶ Pro pochopení Schmittova vidění demokracie se však nelze na tyto spisy omezovat, nýbrž je nutné vzít potaz i některé jiné, zejména *Pojem politična*.¹⁰⁷ Tak jako nešlo porozumět Masarykově pojetí demokracie bez pochopení toho, co je humanita, nelze se, jak ještě uvidíme, při popisu Schmittova pojetí oprostít od pojetí politična.

¹⁰² Takové označení je však také problematické, a to zejména kvůli mnohoznačnosti pojmu politické teologie. Pro přehlednou typologii politické teologie a analýzu toho, do jaké míry Schmitt do jednotlivých typů zapadá či nezapadá, viz Slováček, 2015.

¹⁰³ Slováček, 2016, str. 44-45.

¹⁰⁴ Viz například Moyn, 2016.

¹⁰⁵ Schmitt, 2000, str. 22.

¹⁰⁶ Viz Schmitt, 2000 a Schmitt, 2008, část III.

¹⁰⁷ Schmitt, 2013a.

2.1 Demokracie a parlamentarismus

2.1.1 Charakteristika parlamentarismu

S rozvojem masové demokracie se parlamentarismus jako politický systém a metoda vládnutí ukazuje podle Schmitta být dále neudržitelný. Parlamentarismus stojí a padá se svými idejemi, jimiž jsou veřejnost a diskuse. Tyto ideje Schmitt jednak považuje za liberální, nikoli demokratické, jednak konstatuje, že se z nich postupem času staly pouhé formality.¹⁰⁸ Zastánci parlamentarismu z 19. a počátku 20. století navíc nedokázali postavit parlamentarismus na nových ideových základech, které by našly své uplatnění i v dobách masové demokracie, a tudíž nemají po ruce nic, čím by mohli obhájit jeho smysluplnost a demokratičnost.¹⁰⁹ Ačkoliv se demokracie a parlament vyvíjely společně, díky čemuž se mohly zdát být vzájemně spjaté a neoddělitelné, nakonec se ukazuje, že jsou na sobě nezávislé, a zatímco demokracie má žít dál, parlamentarismus má být opuštěn.

Parlamentarismus se podobně jako demokracie vyvíjel v protikladu k monarchii a jejímu způsobu vládnutí. Zákony již nemají být výrazem vůle boží, ale vůle lidu, přičemž parlament má být jedním ze způsobů, a podle zastánců parlamentarismu jediným demokratickým způsobem, jak ji identifikovat. Lid si volí v rámci hlasování své zástupce, kteří zastávají jejich mínění. Ta jsou pak v parlamentu kladena vedle sebe, čímž dochází k procesu argumentace a protiargumentace, z něhož má vzejít správná státní vůle. Tento proces se nemůže odehrávat mimo zraky občanů, tj. tajně, nýbrž musí být veřejný, aby byla umožněna jeho kontrola. Jednoduše jej lze tedy nazvat veřejnou diskusí. Proto Schmitt určuje veřejnost a diskusi jako základní principy parlamentarismu, na kterých stojí jeho oprávněnost.

Diskusí se parlamentarismus dle jeho zastánců liší od monarchistického absolutismu, který je jím pouhou mocí a rozkazem, tj. nahodilostí a despotismem. Diskuse je chápána jako prostředek k rozumné vládě a k získání spravedlivé normy. Je opakem jakéhokoli diktatury a autority.¹¹⁰ Díky ní se má vláda obejít bez násilí, má přinést vítězství práva nad mocí. Diskuse se liší od vyjednávání, které je součástí běžné politické praxe, a to tím, že její aktéři mají společný cíl. Tímto cílem dle Schmitta není nic jiného než pravda

¹⁰⁸ Schmitt, 2000, str.50.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. xvii-xx. Pro přehled některých tehdejších významných teorií parlamentarismu viz Kluxen, 1983, zejména kap. 6.

¹¹⁰ Schmitt, 2008, str. 337-338.

a spravedlnost, jež ovšem není ve skutečnosti ničím jiným než partikulární pozicí, která se dokáže prosadit.¹¹¹ Zárukou jejich dosažení má být volná soutěž mínění. Tím se ukazuje, že diskuse jako jeden z principů parlamentarismu má liberální charakter, neboť je zde předpokládána volná konkurence a předzjednaná harmonie.

Jako liberální se však ukazuje i parlamentaristický nárok veřejnosti. Požaduje-li se, aby mínění bylo veřejné, má se tím na mysli jeho transparentnost, tj. přístupnost ze strany veřejnosti, občanů. Odsuzuje se tím kabinetová politika pěstovaná v absolutismu jako něco špatného, naopak veřejnost politického života je chápána jako něco dobrého už jen kvůli veřejnosti, tj. sobě samé, čímž se z ní stává absolutní hodnota. Je nazírána jako absolutně účinný kontrolní orgán znemožňující zneužití moci. Jejím praktickým předpokladem je svoboda vyjadřování. Každý jedinec má právo sdělit svůj názor, který může být krokem k dosažení pravdy. Veřejnost tedy může vyvíjet tlak, ten však nemusí být směřován pouze k vládnoucím, ale též k jedinci, který se může bát zveřejnit svůj skutečný postoj. Veřejnost mínění tak paradoxně vyžaduje chránění soukromého, například tajnou volbou.¹¹² Svoboda mínění je svobodou soukromých lidí, jež je nezbytná pro soutěž názorů. Opět se objevuje předpoklad volné konkurence, v němž veřejné není ničím jiným než souborem privátního.

Nepostradatelnou roli v parlamentarismu sehrává též další liberální „vynález“, požadavek dělby moci, kterému Schmitt rozumí jako učení o balancování protikladných sil, z něž automaticky vyplývá rovnováha jako to, co je správné.¹¹³ I zde sehrává klíčovou úlohu idea konkurence, skrze níž se má dosáhnout harmonie. Požadavek rovnováhy se přitom netýká pouze parlamentu ve vztahu k ostatním mocenským složkám, exekutivě a justici, ale i parlamentu samotného, jeho vnitřní struktury. I parlament je rozdělen na vyrovnávající se síly, k jeho bytnosti patří pojem opozice.¹¹⁴ Parlamentarismu je vlastní myšlení, které všude klade mnohost, aby v systému zprostředkování nahradila absolutní jednotu rovností vyplývající z imanentní dynamiky.¹¹⁵ Tato rovnost se však liší od té, kterou vyžaduje demokracie, v níž je lid suverénem.

¹¹¹ Schmitt, 2000, str. 49.

¹¹² Tamtéž, str. 38.39.

¹¹³ Tamtéž, str. 35-36.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 41.

¹¹⁵ Tamtéž, str. 40-41.

2.1.2 Demokracie jako substanciální homogenita

Pro Schmitta je demokracie politický pojem, v jehož základu stojí idea rovnosti. Nejedná se však o jakoukoliv rovnost, nýbrž o rovnost politickou. Ti, kdo jsou prohlášeni za rovné, tvoří lid, jenž je v demokracii jediným zdrojem legitimacy, a tudíž vše, co si chce činit nárok na oprávněnost musí být v souladu s vůlí lidu, tj. obecnou vůlí (*la volonté générale*). Koncept obecné vůle přebírá Schmitt od Rousseaua a považuje ho za fundament demokracie. Téhož autora však zároveň plísni za pojetí společenské smlouvy zakládající zákonnost státu na svobodné smlouvě.¹¹⁶ Princip svobody je totiž dle Schmitt s demokratickou rovností neslučitelný a spadá do působnosti liberalismu. Spolu se svobodou se totiž klade rovnost všech lidí jakožto lidí. Taková rovnost je však pouze formální, nemající obsah a nepřipouštějící nerovnost. Člověk je pojímán jako abstraktní bytost, jež je nepolitická. Naproti tomu každý skutečný člověk je zainteresován a hraje v určité oblasti nějakou roli. Podobně jako v ekonomické sféře vystupuje jako producent či konzument, tak i v politice je vždy nějak determinován.¹¹⁷ Na základě formální, bezobsažné rovnosti, navíc nelze formulovat kritérium, jež by umožňovalo, kdo je součástí lidu a kdo již nikoliv, a tudíž na jejím základě nemůže vzniknout žádný stát, žádná forma vlády.¹¹⁸ Přitom teprve tehdy, máme-li k dispozici kritérium na základě něhož můžeme rozhodnout o příslušnosti k partikulárnímu lidu, lze stanovit, s kým se má jednat stejně a s kým nestejně. Politická rovnost je nutným předpokladem umožňujícím rovnost před zákonem, rovné právo volit apod.¹¹⁹ Jako taková je podmínkou možnosti aplikace práva vůbec, neboť to předpokládá homogenní médium.¹²⁰

Z hlediska státní formy se demokracie jeví jako identita vládnoucích a ovládaných. Rozdíly mezi nimi nemohou vytvářet žádnou kvalitativní odlišnost.¹²¹ Vládnoucí nemohou vůči ovládaným představovat něco existenciálně jiného, něco vyššího, nýbrž musí s nimi být homogenní. Proto ani jejich autorita nemůže spočívat v odkazu na nějakou vlastnost, kterou by lid postrádal, a tudíž by je vůči němu nadřazovala, ale pouze v odvolání se na vůli lidu. Právě díky tomu lze říci, že v demokracii si vládne lid sám, neboť vládci pouze plní jeho vůli. Demokracie je bytostně spjata s ideou imanence a nepřipouští dovolávání se něčeho

¹¹⁶ Fojt, 2007, str. 4-5.

¹¹⁷ Schmitt, 2000, str. 9-11.

¹¹⁸ Schmitt, 2008, str. 257-258.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 258-259.

¹²⁰ Vinx, 2016.

¹²¹ Schmitt, 2008, str. 264.

vyššího, co lid překračuje. Lid je jediným zdrojem autority. Demokratické je proto každé vládnutí, které ctí princip, podle něž má vláda plnit vůli lidu a umožňuje jej realizovat, tj. bere jej vážně. Proto se ani Schmittovi diktatura nejeví jako něco nedemokratického, nýbrž naopak, považuje ji za možnou teprve na demokratických základech.¹²² Zároveň však platí, že demokracie se bez diktatury neobejde. Je-li lid ustavující mocí, tj. předchází-li ústavě, kterou má teprve vytvořit, pak je suverénním diktátorem. Tento paradox lze vysvětlit Schmittovým rozlišením mezi komisařskou a suverénní diktaturou. Společným znakem obou diktatur je jejich vazba k ústavě s tím rozdílem, že zatímco komisařská diktatura má sloužit pouze k obnovení podmínek, za nichž by již dříve existující ústava mohla platit, tj. je nástrojem k jejímu udržení, suverénní diktatura směřuje pouze k budoucí ústavě, aniž by byla předpokládána existence nějaké předchozí, tj. je nástrojem k vytvoření nové ústavy.

Nicméně vůle lidu není něčím, co by bylo běžně k dispozici, nýbrž vyžaduje identifikaci. Schmitt, v návaznosti na Rousseaua odmítá představu reprezentace lidu, neboť ten je mu něčím přítomným, a tudíž nereprezentovatelným.¹²³ Indikátorem toho, co je vůlí lidu, nemůže být žádné jiné těleso než lid sám. V úvahu nepřichází ani tajné hlasování občanů. V takovém případě totiž mohou jednotlivci rozhodovat podle soukromých zájmů a výsledkem může být nanejvýš součet privátních vůlí, nikoliv vůle obecná. Prostředkem, který Schmitt považuje za vhodný, je aklamace lidu, nový typ veřejného mínění. Pouze tehdy, jsou-li lidé shromážděni a vyjadřují-li své stanovisko veřejně, jednají jako lid, tj. jako veřejný celek.¹²⁴ Schmitt tedy proti parlamentní, liberální demokracii, staví demokracii plebiscitní a na místo diskuse klade rozhodnutí. Lid v plebiscitní demokracii nediskutuje, a to ni během svého shromáždění, ani prostřednictvím zastupujícího tělesa a svobodného tisku, nýbrž vyjadřuje svůj souhlas či nesouhlas, tj. rozhoduje.

¹²² Tamtéž, str. 266, či Schmitt, 2014, str. 203

¹²³ Schmitt, 2008, str.272.

¹²⁴ Tamtéž, str.272-273.

2.2 Pojem politična

Porozumět adekvátně Schmittově odmítnutí liberální, parlamentní demokracie a obhajobě plebiscitní demokracie, předpokládá exkurz do Schmittova pojetí politična. To Schmitt představuje ve svém spise *Pojem politična*, v němž si bere za cíl najít specificky politická kritéria, na která může být převedeno každé jednání, které je ve specifickém smyslu politické.¹²⁵ Tato kritéria tedy nemohou být převzata z žádné jiné relativně samostatné oblasti lidského života, ani na ně být redukovatelná. Tímto specificky politickým kritériem je rozlišení přítele a nepřítele, určující nejzazší stupeň intenzity lidské asociace nebo disociace.¹²⁶ Nepřítelem je ve zvlášť intenzivním smyslu někdo existenciálně jiný, s kým je v krajním případě možný konflikt, který nemůže být rozhodnut nějakou obecnou normou či soudem nezainteresovaného třetího. Uznání verdiktu vzhledem ke konfliktu totiž předpokládá existenciální sounáležitost, jež je předpokladem porozumění situaci. Jen členové konfliktu jsou schopni rozhodnout, zda druhý představuje negaci bytostně vlastního způsobu života.¹²⁷

Výrazy přítel a nepřítel se neoznačuje vztah mezi jednotlivci, ale mezi uskupeními.¹²⁸ Nejedná se o kritérium, které by se uplatňovalo v oblasti soukromé, nýbrž veřejné. Nepřítelem se tedy nemůže stát jedinec, ale výhradně uskupení, a to takové, s nímž je reálně možné vstoupit do války. Pouze tehdy je smysluplné, aby celek mohl žádat po jedinci nasazení svého vlastního života ve jménu zachování celku, s nímž je existenciálně spjat. Války sice mohou být vedeny například kvůli ekonomickým či náboženským motivům, avšak pouze za předpokladu, že ekonomické a náboženské antagonismy dosáhnou takové intenzity, že se stanou existenciálně rozhodujícím, tj. jsou vystupňovány do vztahu přítel-nepřítel. Politická kategorie je záležitostí stupně a nestojí vedle ostatních (ekonomické, morální apod.), ale je vůči nim transcendentní. Politično tedy nijak neruší ostatní oblasti lidského života, naopak je předpokládá jako svoji látku, na níž se může projevat. Politično nelze ani na některou z nich redukovat, vzájemně je ztotožňovat. Jakýkoliv rozdíl či antagonismus nelze považovat za politicky relevantní, dokud nedosáhne takové intenzity, že bude rozhodující pro rozlišení mezi přítelem a nepřítelem, tzn. nepřipustí boj jako reálnou možnost. Politické uskupení tudíž připouští existenci jiných společenských seskupení, má

¹²⁵ Schmitt, 2013a, str. 26.

¹²⁶ Tamtéž, str. 26-27.

¹²⁷ Tamtéž.

¹²⁸ Tamtéž, str. 28-29.

však rozhodující roli, tzn. mocenský monopol.

Schmitt předjímá obvinění z boje chtivého pojetí politična, a proto zdůrazňuje, že válka není běžným projevem politického jednání, nýbrž krajním případem.¹²⁹ Nejde o to mezi sebou válčit, ale připustit válku jako reálnou možnost. Eventualita boje je podmínkou rozlišení přítele a nepřítele, nikoliv jediným způsobem jeho realizace. Politično, tak jak je Schmitt vymezuje, tedy jednak předpokládá pluralitu politických seskupení, jednak se hodí spíše na mezinárodní politiku, pokud jsou rozhodující politickou jednotou státy. Uvnitř politických uskupení lze mluvit o politickém pouze v sekundárním smyslu. Cílem je především zajistit klid, bezpečnost a pořádek,¹³⁰ tzn. zabraňovat tomu, aby se v rámci uskupení spojeného pod hlavičkou „přítel“ objevil vnitřní nepřítel neboli bránit tomu, aby propukla občanská válka, která by přinesla rekonfiguraci vztahu přítel-nepřítel. Ani ta však nepřestává být reálnou možností.

Předpokládá-li pojem politična pluralitu politických jednot, pak je vyloučena možnost existence univerzálního státu či světového míru, leda za cenu depolitizace.¹³¹ Schmitt v této souvislosti kritizuje názor, podle něž tím, že válečný konflikt v Evropě přerostl v první světovou válku, musí být jeho výsledkem světový mír. To by předpokládalo vytvoření univerzálního státu, k tomu ovšem nejen nedošlo, ale ani dojít nemůže, neobjeví-li se nějaký mimozemský nepřítel. Stát předpokládá politično, tj. rozlišení mezi přítelem a nepřítelem a reálnou možnost boje. To však žádný univerzální pojem, jakým je například lidstvo, neumožňuje, neboť na planetě nemá žádného nepřítele, s nímž by mohlo vést válku. Dosavadní konflikty probíhaly mezi partikulárními částmi lidstva, lidstvo jako takové válku nevedlo. Pokud si některá z válčících stran pojem lidstva přivlastňovala, jedná se o podvod, který je navíc nehumánní, neboť nepříteli je upřen status lidství, tzn. jeho jinakost nebývá absolutních rozměrů. Válka tak může být zbavena jakýchkoliv limitů a stát se válkou vyhlazovací. Oproti tomu Schmitt trvá na tom, že nepřítel zůstává člověkem a svou pouhou existencí není negací jiného člověka. Válka tedy jako krajní prostředek řešení existenciálních antagonismů nemůže mít za cíl nepřítele zcela zničit, ale pouze jeho nebezpečí omezit na únosnější mez.

Schmitt přiznává, že jeho pojetí politična vyžaduje určité pojetí člověka a jiné naopak

¹²⁹ Tamtéž, str. 33-34.

¹³⁰ Tamtéž, str. 46.

¹³¹ Tamtéž, str. 53-54.

zapovídá. Pomocí nich považuje za možné rozdělit politické teorie do dvou skupin.¹³² Autoritativní teorie s pozitivním přístupem k političnu a anarchistické teorie, které se snaží politično redukovat na jinou sféru nebo je zastírat. Podle těchto antropologických předpokladů je člověku buď „od přírody zlý“ nebo „od přírody dobrý“, tj. buď je pojmán jako bytost nebezpečná a riziková, nebo neškodná a neproblematická. Pokud se předpokládá, že člověk je bytostí „od přírody dobrou“, pak se politická organizace jeví buď jako něco zcela zbytečného, nebo se sice připouští oprávněnost její existence, pak ale je stavěna do služeb společnosti, tzn. je jí upřen rozhodující charakter. Naopak autoritativní teorie, které považují člověka za nebezpečnou bytost, se ukazují jako opravdové politické teorie, neboť politickou organizaci chápou jako něco pozitivního a připouští pojem nepřítele.

Politické teorie opírající se o antropologický předpoklad charakterizující člověka jako bytost nebezpečnou a zlou vykazují metodickou souvislost s teologickými dogmaty o hříchu.¹³³ Podle Schmitta se jim tak dostává ze strany teologie podpory. Stejně jako v politice i v teologii, nerozplyne-li se v normativní morálce či pedagogice, dochází k rozlišování lidí a zabraňuje se bezrozdílnému optimismu obecného pojetí člověka. Lidé jsou diferenciováni a neexistují žádné opravné prostředky, kterými by důvod jejich rozdílnosti bylo možné překonat. Jejich diferenciaci nepodléhá žádnému jinému, vyššímu měřítku, například morálnímu, na jehož základě by mohla být odmítnuta jako něco nepatřičného, tj. v případě morálky jako něco nemorálního. Důležité je přitom všimnout si, že Schmitt mluví o *podpoře* politiky ze strany teologie. To vzhledem k jeho slavné tezi, podle níž jsou všechny pregnantní pojmy moderní státovědy sekularizovanými pojmy teologickými, není samozřejmé. Jejich podobnost může být systematickou a metodickou nutností a teologické pojmy mohou být přeneseny na státovědu, pokud by se ovšem pojmům státovědy podařilo zajistit jiné založení, než jaké mají pojmy teologické, mohlo by se jednat o konkurenční systémy.

Toho si všímá již Leo Strauss, potažmo, Heinrich Meier.¹³⁴ Oba chápou Schmittův pojem politična jako ztvrzení morálky, a tudíž i teologična.¹³⁵ Schmitt totiž za jádro politické ideje považuje náročné morální rozhodnutí,¹³⁶ tj. volbu mezi dobrem a zlem, mezi Kristem

¹³² Tamtéž, str. 58-60.

¹³³ Tamtéž, str. 64.

¹³⁴ Viz Meier, 2006.

¹³⁵ Tamtéž, str. 54.

¹³⁶ Schmitt, 2012, str. 51-52.

a Antikristem, mezi Bohem a Satanem.¹³⁷ Teologie je *conditio sine qua non* politična. Vztah mezi teologií a politikou tedy není pouhou paralelou, nýbrž mají společný základ. Ten nespočívá v tom, že obojí se snaží podat odpověď na ontologicko-existenciální otázky, tj. že se pohybují na poli metafyziky, ale v tom, že se zakládají na víře v ultimátní rozlišení mezi lidmi, tj. v předpokladu jejich podstatné nerovnosti nespočívající v nějaké přirozené danosti, nýbrž hodnotovém rozlišení. Základem politična stejně jako teologie je víra.¹³⁸

¹³⁷ Meier, 2006, str. 55-56.

¹³⁸ Tamtéž, str. 54-55.

3. Identifikace společných témat

O rozdílném pojetí demokracie mezi Masarykem a Schmittem nemůže být pochyb. To je nutné zdůraznit již v úvodu, aby případné zmiňování podobností nevyvolalo dojem, že se jím snad chce tvrdit názorová blízkost mezi oběma autory. Jejich pojetí, což ještě bude nutné vykázat a upřesnit, se liší perspektivou, z níž je k demokracii přistupováno, i jejím obsahovým vymezením. Shodují se snad jen v historickém postavení demokracie. Oba jsou totiž přesvědčeni, že demokracie je moderním fenoménem, jež se prosazuje zejména v 19. století a na začátku století 20. jako alternativa vůči monarchiím, které postupně nahrazovala. Tento věk lze proto charakterizovat jako „*vítězné tažení demokracie*“. Ta se stává charakteristickým prvkem politické reality a jako taková vyžaduje správné pochopení.

Oba autoři se též shodují svou nevolí redukovat demokracii na pouhou státní formu, byť s ní spojují určité institucionální důsledky. Demokracie přináší odlišný zdroj legitimacy politické moci, než jakou měly monarchie. V demokraciích nemůže být legitimita zajištěna odkazem na vůli boží, nerozhoduje bůh, ale člověk, respektive lidé. Tato změna má dalekosáhlé důsledky a přináší rekonfiguraci celého politického prostoru. Politika již není výsadou několika málo lidí, ale stává se něčím veřejným, na čem se podílí celý lid. Zjevně se však rozcházejí ve způsobu participace lidu, ale i v jeho vymezení. Zatímco Schmitt pléduje pro plebiscitní demokracii, v níž lid rozhoduje prostřednictvím aklamace, neboť pouze tehdy vystupuje veřejně jako jeden celek, Masarykův přístup je individualistický. Lid jako svébytný nositel své vlastní vůle je pro něj něčím epistemologicky nepřístupným. Demokracie je mu spíše spoluprací všech občanů, kterou nelze omezit pouze na vyjadřování souhlasu či nesouhlasu. Proti plebiscitní formě demokracie obhájí parlamentarismus spjatý se všeobecným a rovným volebním právem a svobodou tisku jako jeho nutným doplňkem umožňujícím neustálou veřejnou kontrolu. S výhradami bychom tento rozdíl mezi Schmittem a Masarykem mohli označit za konfrontaci neliberálního a liberálního pojetí demokracie. Masaryka lze za liberála označit pouze vzhledem k jeho individualismu, spojení mezi parlamentarismem a demokracií však pro něj není věcí jejich vnitřní povahy, nýbrž parlamentarismus se za určitých podmínek ukazuje pouze jako nejlepší varianta.

Odmítnutí parlamentarismu, a naopak přitakání tomuto systému vlády je do značné míry vedeno odlišným postojem a hodnocením role diskuse. Zatímco Masarykovi se jedná o význačně demokratický způsob pěstování politiky, Schmitt v ní vidí prostředek liberalismu. Shodují se tedy na tom, že diskuse je pro parlamentarismus definičním rysem,

rozcházejí se ale v tom, zda je slučitelná s demokratickým založením. Masaryk diskusi obhajuje jako nenásilné řešení vzájemných sporů a témat. Diskuse odpovídá morálnímu založení člověka, tzn. je nenásilným prostředkem společného soužití. Schmitt proti diskusi, tj. procesu argumentace a protiargumentace, staví rozhodnutí stojící v základu každé politické jednoty, jež zastánci diskuse redukuje na pouhý kompromis. Lid jako celek nemůže nikdy diskutovat, to mohou pouze jedinci. Výsledek diskuse proto není obrazem vůle lidu, ale úspěchem jedné části diskutujících. Vůle lidu se může stanovit pouze na základě aklamace, kdy lid je shromážděn a veřejně vyslovuje svůj souhlas či nesouhlas. Demokracie tak pro Schmitta je spjatá s rozhodnutím.

Liberální aspekt v Masarykově myšlení lze hledat i v jeho pojetí a důrazu na humanitu. Tak to alespoň činí Schmitt, když Masarykovi vyčítá, že ztotožněním demokracie a humanity, rozšířil první mimo své hranice, čímž pojmu demokracie dal základy, které se neslučují s jeho politickou povahou, a navíc jej tím učinil příliš vágním a neumožňujícím rozeznat od sebe různé pojmy.¹³⁹ Masaryk humanitu vidí především v morálce, kde je člověk nazírán jako morální bytost a jako takový je roven každému jinému člověku. Mezi lidmi je tedy vytyčena formální rovnost, která se mezi nimi nachází už jen z toho důvodu, že jsou lidmi, přičemž tato rovnost je rámcem, v níž se politika odehrává, který ale nemůže překročit, tzn. nemůže tuto základní rovnost popřít, má-li být legitimní. Právě v tom, že morálka vystupuje jako rámec politiky, lze snad hledat liberální aspekt v Masarykově politickém myšlení. Nutno ovšem mít na paměti, že Masaryk se od liberalismu distancuje a vytýká mu náboženskou lhostejnost.¹⁴⁰ Jeho humanismus, totiž není jen něčím, co by politice stanovovalo nepřekročitelné hranice, nýbrž i něčím, co je pro ni zadáním. Humanismus, a tudíž i demokracie, je též náboženským ideálem, který má být uskutečněn. V demokracii se má naplnit náboženství Ježíšovo.

Otázka vztahu morálky, ale i náboženství a politiky není však něco, co by bylo Schmittovi cizí. Přestože politično je specifickou kategorií, relativně nezávislou na ostatních sférách, s morálkou a teologií ho pojí pouto natolik těsné, že pokud se klade jedno, kladou se tím i zbývající dvě. Schmitt v žádném případě nepopírá, že by člověk byl bytostí morální, naopak jeho boj proti depolitizaci ze strany ekonomicko-technického myšlení, je mu zároveň bojem za morálku a náboženskost.¹⁴¹ Nečiní však mezi nimi rovnítko ani jedno nenadřazuje

¹³⁹ Schmitt, 2008, str. 257.

¹⁴⁰ Masaryk, 2013b, 571.

¹⁴¹ Schmitt, 2013b, str. 25.

druhému. Mezi politikou a morálkou či náboženstvím není vztah podřízenost a nadřazenosti v tom smyslu, že by jedno muselo respektovat druhé jako svůj rámeček, tzn. že by jedno předcházelo druhému. Politika, náboženství a morálka spolu pouze koexistují a navzájem se podporují. Tady se tudíž vykresluje další odlišnost mezi Masarykem a Schmittem mající v obou případech důležité důsledky na pojetí demokracie.

Naprosto odlišně hodnotí oba autoři roli teologie. Zatímco Schmitt je přesvědčen, že státověda nachází v teologii podporu, pro Masaryka je jakékoliv pronikání teologie do politického myšlení, a potažmo i politiky, negativním jevem odporujícím demokratickému myšlení a teoretické základy demokracie u ní nemohou hledat žádnou záštitu. Teologie operuje s transcendentními ideami, které nemohou nijak přispět k zdůvodnění demokracie spočívající na imanenci, a požaduje pro sebe neomylnost, která člověku nepřísluší. Proti teologii klade Masaryk vědu a filosofii, které nepřekračují meze lidského rozumu, nýbrž naopak snaží se svět a život pojmout tak, aby byl rozumem pochopitelný. Závislost na lidském rozumu pak dle Masaryka implikuje riziko omylu a vyžaduje právo na kritiku. Omylnost člověka musí být připuštěna a zohledněna i v pojetí demokracie. Schmitt je naproti tomu přesvědčen, že vědecký přístup je s tím politickým neslučitelný a jeho výsledkem by byla naprostá depolitizace, a zároveň odmítá podrobovat vůli lidu kritériu správnosti. V jeho pojetí nemá smysl mluvit o tom, jestli se lid mylí, či nikoliv, ani o správnosti či nesprávnosti jeho rozhodnutí. Vůle lidu je jediným určujícím faktorem, jediným kritériem toho, co je správné a co nikoliv.

Shoda v podobě kompromisu vzešlého z diskuse není Masarykovi tou, která by stála v jádru demokracie. Ta vyžaduje jednotu v názoru na svět a na život, tj. humanistický postoj. Schmitt takové pojetí odmítá s tím, že nepolitická rovnost všech lidí nemůže být základem demokracie, jež je mu substantivní homogenitou určité části společnosti. Substantivní homogenita je utvářena rozhodnutím o příteli a nepříteli, přičemž se jedná o existenciální rozlišení. V čem tedy přesně tkví rozdíl, nemusí být na první pohled zřejmé, neboť v obou případech je vyžadována jednotu založená na existenciálním kritériu. Navíc Masaryk opakovaně zdůrazňuje, že humanita mu není abstrakcí, nýbrž se týká vztahu konkrétních lidí a uskupení. Zahrnuje tedy v sobě určitá rozlišení včetně těch, které mohou nabýt charakteru politické jednoty, například národnost a lid. Není, a dle Schmitta ani nemůže být, však tím, na základě čeho by tato omezená společenství byla konstituována. Nabízí se nicméně otázka, proč by tak tomu mělo být, respektive zdali je Schmitt dostatečně přesvědčivý v požadavku,

aby pojetí demokracie, kterému má být přiznána platnost, respektovalo jeho pojetí politična.

To jsou vybrané body, v nichž se Masaryk a Schmitt protínají a zastávají více či méně odlišná stanoviska. V následující části však nebudeme probírat postupně každé z nich, nýbrž jen ty, v nichž se projevuje protiklad morálky a násilí.

III. Mezi Ježíšem a Caesarem

1. Základy demokracie a humanita

Již jsme viděli, že pro oba autory je shoda klíčovým prvkem demokracie. Ti, kdo v demokracii žijí se musí v nějakém zásadním ohledu shodovat. Tato shoda přitom není něčím daným, nýbrž předpokládá určitou interpretaci. U Masaryka, spočívá v humanistickém postoji, tj. zejména v chápání člověka jako morální bytosti, pro níž platí, že má milovat bližního svého jako sebe samého, čímž je mezi lidmi stanovena určitá rovnost, a v přesvědčení, že tato rovnost musí být zachována ve všem, co vznáší nárok na legitimitu, a že mohou být připuštěny pouze takové prostředky, které respektují svobodu člověka, tzn. v zřeknutí se násilí. Pouze tam, kde lidé sdílejí humanistické přesvědčení, může existovat demokracie. Humanistické přesvědčení však není něčím svévolným, nýbrž vyplývá z toho, že východiskem je učiněn člověk, přičemž za jeho specifikum je určena právě jeho morální povaha. Respektuje-li člověk zásady humanismu, žije v souladu se svou přirozeností.

Humanismus klade rovnost mezi všechny lidi bez rozdílu, neboť každý člověk je morální bytostí, neboli jím postulovaná rovnost platí univerzálně. Na základě takové rovnosti nemůže být, dle Schmitta, stanoveno, kdo má právo participovat na politickém životě partikulární společnosti, určité politické jednoty, leda by zahrnovala všechny lidi. Jednoduše řečeno, na základě humanismu není myslitelný žádný stát, leč snad světový, jenž je ovšem nerealizovatelný, alespoň do té doby, dokud nebude existovat nepřítel, s nímž by reálně hrozil válečný konflikt, v němž by světový stát byl jednou z válčících stran. Humanistické pojetí vidí Schmitt nejen jako neadekvátní k popisu politické reality, v níž existuje pluralismus států či, obecně řečeno, politických jednot, ale také jako nebezpečné, neboť vede k depolitizaci. Je tedy zapotřebí pojetí demokracie, které ob stojí v pluralitní skutečnosti, tzn. bude postavená na omezené rovnosti, kterou lze nazvat politickou.

Demokratická rovnost spočívá v substantivní homogenitě těch, kteří spolu tvoří politickou jednotu. V čem konkrétně je zakotvena substantivní homogenita, Schmitt neupřesňuje, respektive jako kritérium uvádí specifickou existenciální podobnost. Substantivní homogenita panuje mezi těmi, kdo se navzájem nepovažují za něco cizího, vzájemně ohrožujícího svůj vlastní způsob bytí, nýbrž mají společného nepřítele, vzhledem k jehož radikální cizosti se formují v politickou jednotu. Takto je určeno, kdo je stejný a kdo

nestejný, tj. kdo je člen společnosti a kdo nikoliv. Důvod této radikální cizosti může být různý. Jeho definičním rysem je pouze to, že musí být rozhodující vzhledem k ostatním asociacím. Všechna ostatní společnosti jsou tomu politickému podřízena, neboť důvod jejich seskupení nedosahuje vyšší intenzity. Díky této substanciální homogenitě lze o demokracii mluvit jako o identitě vládnoucích a ovládaných. Tím, že vytváří politickou rovnost, je určeno, s kým se má jednat stejně a s kým nestejně, přičemž stejnému zacházení se dostává všem členům politického společnosti, a naopak nestejného těm, kdo do něj nepatří. O tom, kdo je stejný a kdo nestejný, kdo je přítel a kdo nepřítel přitom musí, má-li se jednat o demokracii, rozhodovat všichni členové společnosti. Pokud by toto rozhodnutí tkvělo jen na některých z nich, byli by ostatní vyloučeni z politického života.

Vrátíme-li se k výtce, kterou Schmitt vůči Masarykovi činí, pak spočívá v tom, že univerzální rovnost, která je obsažena v pojmu humanity, nemůže být rovností demokratickou, neboť není s to zdůvodnit, proč někdo je součástí lidu a jiný nikoliv, respektive nemůže z ní být vyvozena rovnost pouze partikulární. To platí o pojmu humanity nehledě na to, jestli ji chápeme jako jakousi regulativní ideu sloužící jako rámec toho, co může být legitimní, a co nikoliv, nebo ideál, kterého má být demokracií dosaženo. Všechny demokratické režimy by totiž předpokládaly u svých občanů tutéž rovnost a měly tentýž cíl, tj. umožnit vytvoření mravně dokonalé společnosti a mravně dokonalého člověka, slovy Masarykovými: „*Nového Adama*“. V takové společnosti by dle Schmitta byl politik stejně zbytečný jako kněz.

Masaryk by se mohl ohradit, že jeho pojetí humanity není tak abstraktní, jak tvrdí Schmitt, neboť zahrnuje diferenciované, partikulární společnosti jako svou nezbytnou součást. Jinými slovy, v jeho pojetí humanity není nutným důsledkem homogenní světová společnost, nýbrž je slučitelné s pluralitním uspořádáním. Podle Masaryka není humanita, tj. lidstvo, myslitelná, aniž by byla tvořena menšími částmi, které přirozeně vznikají, přičemž „přirozeně“ neznamená ani tak s nutností přírodního zákona, ale vzhledem k přírodním faktorům, které vznik partikulárních, od sebe se navzájem lišících společností umožňují, a snad dokonce i podporují. Důvodem k formování partikulárních společností tedy mohou být i jiné faktory než humanistické přesvědčení. Masaryk by však musel nakonec připustit, že tyto faktory nemohou vést přímo k vytvoření státu, neboť ten je, stejně jako pro Schmitta, něčím existenciálním. Pro Masaryka je stát důsledkem mravní povahy člověka, jež společným rysem všech lidí. Takový přístup se však ukazuje jako neschůdný pro

pojedenání politických pojmů. Jinými slovy, každý pokus, tedy nikoliv jen ten Masarykův, který se snaží vystavět politickou teorii na základě morální teorie vyžadující univerzální platnost, musí ztroskotat. Politická teorie se tím tudíž nemůže stát ani více humánní, jak by si stoupeneci humanismu přáli.

Schmitt navíc, může poukázat, že jeho pojetí připouští, či dokonce vyžaduje, humanitu, je-li chápána jako regulativní idea,¹⁴² byť ne v tak ostrém smyslu jako je tomu u Masaryka. V rámci Schmittovi politické teorie je člověk vybaven důstojností,¹⁴³ jejíž pošlapání je chápáno jako něco nežádoucího a nehumánního, a to navzdory jeho pojetí politična jako distinkce mezi přítelem a nepřítelem, kde nepřítel je považován za něco radikálně cizího, ohrožujícího vlastní způsob existence. Naopak jeho pojetí politična má humanizaci politické teorie teprve uskutečňovat. Kritérium přítele a nepřítele je rozlišením nejzazšího stupně *lidské* asociace a disociace, tzn. dochází k němu výhradně mezi lidmi neboli jeho aplikace předpokládá pojem lidství, jímž je stanovena základní rovnost všech lidí, projevující se v tom, že mohou vstupovat do rozlišení přítel-nepřítel. Lapidárně řečeno, vztah přátelství či nepřátelství v politickém smyslu nepocit'ují lidé například k houfu slepic, ale vždy jen vůči jiným lidem, s kterými v případě zvláště intenzivního nepřátelství mohou vstoupit do války.

Pojem humanity jako regulativní ideje zamezuje tomu, aby se kritérium přítel-nepřítel pojímalo absolutisticky. V politice nejde o anihilaci nepřítele, ale pouze o jeho zahnání do únosných mezí.¹⁴⁴ Člověk není nepřítelem člověku už jen tím, že je člověkem, nýbrž pouze svým způsobem života, který může být neslučitelný se způsobem života někoho jiného, to však není důvodem k jeho fyzické likvidaci. Přesněji, pokud nějaké lidské uskupení je v nepřátelském vztahu s jiným lidským sdružením, není jeho politickým cílem nepřátelské uskupení zničit, nýbrž jeho moc pouze omezit na takovou míru, která umožňuje jeho vlastní způsob existence. Z politické říše tak jsou vyloučeny všechny pojmy, jež si nárokují absolutní platnost, včetně pojmu humanity. Žádný z nich se nemůže stát důvodem pro rozlišení přítele a nepřítele, neboť nepřítel by se pak jevil jako něco nelidského.

Pokud jsou přece jen absolutní pojmy používány politicky, tj. k rozlišení mezi

¹⁴² Schmitt, 1999, str. 205.

¹⁴³ Nikoliv hodnotou, která je vlastní ekonomickému myšlení, předpokládá pojem nehodnoty a závisí od postavení v systému hodnot, tzn. může být přehodnocena. Nežádoucímu pronikání logiky hodnot do politické oblasti se Schmitt věnuje zejména ve spise *Die Tyrannei der Werte*, viz Schmitt, 2011.

¹⁴⁴ Schmitt, 2013a, str. 37.

přítelem a nepřítelem, dochází tím k identifikaci pouhé části jako celku, tzn. otevírá se tím možnost pro vyhlazovací války. Pokud se nějaká partikulární společnost prohlásí za reprezentanty lidstva, tj. celku, není již v ní pro ostatní místo. Tyto pojmy tedy nemohu přispět k vytvoření politické jednoty, nýbrž pouze k intenzifikaci konfliktu za hranice politična. Schmitt tak na poli politického činí něco podobného, co učinil Kant na poli epistemologickém. Kant rozlišil mezi transcendentálními ideami a kategoriemi, z nichž pouze ty druhé mohou být aplikovány na předměty zkušenosti, má-li se lidský rozum držet ve svých vlastních mezích. Jsou-li na předměty zkušenosti aplikovány i ideje dochází k překročení mezí lidského rozumu. Podobně jsou-li na konkrétní lidské asociace aplikovány pojmy jako humanita, dochází k překročení politické sféry.¹⁴⁵ Humanita jako regulativní idea je podmínkou politična, nikoliv však jeho konstitutivní součástí.

Zdá se tedy, že Schmitt vykazuje absolutní pojmy z politické sféry, a tudíž i z pojetí demokracie, nakolik je tato něčím politickým. Kdyby tomu tak bylo, mohli bychom mezi Schmittem a Masarykem konstatovat další podobnost, neboť jak jsme již viděli, Masaryk chápe absolutismus, tedy snahu připisovat jakékoliv lidské záležitosti, s výjimkou humanity, absolutní, tj. nezpochybnitelnou platnost, za neslučitelný s demokracií. Takový přístup by totiž znamenal zbožštění lidského. Rozdíl by spočíval pouze v tom, že zatímco Masaryk tak činí z důvodů epistemologických či snad spíše antropologicko-epistemologických, Schmitt tak činí na rovině politiky, jež je rovněž spojena s určitým pojetím člověka. Masaryk totiž chápe lidské poznání jako podléhající možnosti omylu, jako vystavované skepsi, vůči níž je morálka jediným pevným bodem. Schmitt se zdá v absolutizaci nepřítele spatřovat překročení podmínky politična. Takový závěr by však byl předčasný. I když Schmitt brojí proti absolutnosti humanity, morálky či historie a jejich uplatňování jako kritéria pro rozlišení mezi přítelem a nepřítelem, podržuje jiné absolutní pojmy, zejména pojem suverenity a státu.¹⁴⁶ Na úrovni vnější, mezinárodní politiky, mají být absolutní pojmy vyloučeny, objevují se ale vzhledem k politice vnitřní.

Stát jako politická jednota má nejen monopol na rozhodování o tom, kdo je přítelem a kdo nepřítelem, ale musí též nepřítele vykázat mimo své hranice, musí ho *neutralizovat*

¹⁴⁵ Lievens, 2010.

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 927. Vzhledem k této skutečnosti se Lievensovo obvinění Meiera z vnášení teologických, a tudíž absolutních pojmů do politické sféry, nejeví jako zcela oprávněné. Meier sice obrátil pozornost na teologický aspekt Schmittova politického myšlení a kladl na něj velký důraz, nečiní tím nicméně na Schmittovi křivdu a nebagatelizuje rozdíl mezi tím, co je politické a co hranice politična přesahuje.

či zničit.¹⁴⁷ V opačném případě by nemohla být něčím homogenním ani politickou jednotou. Paradoxně by Schmittův postoj mohl být popsán slovy Masarykovými: „[Ve státě] *není žádného vnitřního nepřítele, nesmí být a nebude!*“¹⁴⁸ Politické uskupení tedy může uznávat nanejvýš vnějšího, nikoliv vnitřního nepřítele, vůči němuž žádný prostředek není dostatečně nepřijatelný, pokud vede k udržení politické jednoty. Účel zde světlí prostředky. Podobně je tomu s pojmem suverenity. Suverenita je myslitelná pouze tehdy, pokud se předpokládá homogenizovaná jednota, z níž je nepřítel vyloučen, je nanejvýš něčím vnějším. Lid, jenž je v demokracii suverénem, nemůže zahrnovat rozlišení mezi přítelem a nepřítelem, nýbrž musí být homogenní, jinak by nemohl tvořit celek.

To, co se Schmitt snaží svým pojetím politična zapovědět na poli mezinárodním, vrací se mu na úrovni vnitrostátní. Ve státě, a to i v tom demokratickém, nepožívá nepřítel žádné důstojnosti, nýbrž nesmí a nemůže být ani připuštěn. Konkrétní politické entitě, ať už je jí stát či lid, je připsán absolutní charakter, což je něco, co by mělo odporovat pojmu politična, pokud nemá být ovládnuto myšlením, jež je vlastní například normativní morálce. Pokud se tedy mohlo zdát, že Schmittovo pojetí nabízelo vůči tomu Masarykově výhodu spočívající ve vykázání absolutismu mimo sféru politična, pak toto zdání padá. Masarykovo pojetí se navíc jeví jako úspěšnější, neboť navzdory Schmittově obvinění, že do oblasti politiky vtahuje absolutní pojmy jako humanita, čímž připravuje půdu pro nehumánní jednání v politice, nezdá se, že by k něčemu takovému u Masaryka skutečně docházelo, či dokonce že by něco takového při důsledném humanistickém postoji bylo možné.

Masarykův humanistický apel je především voláním po nahrazení násilí morálkou. Politika se má odehrávat takovým způsobem, aby byla v souladu s mravní povahou lidské bytosti, což násilí jako donucující prostředek nesplňuje. Tam, kde se věci řeší silou, není místo pro svobodu. Masaryk se této zásady držel, a to i v situacích, které představovaly svody pro její opuštění. I když první světovou válku vnímal jako boj lidstva proti monarchismu, rozhodně nepožadoval fyzickou eliminaci národů, jež žily pod vládou koruny. Při vytváření demokratického, v jeho pojetí humanitního československého státu využíval především vyjednávání a přesvědčování prostřednictvím tisku. Po vytvoření nového státu nevolal po likvidaci menšin či ideologických nepřátel, ať už formou jejich vystěhování či fyzického vyhlazení. Na druhou stranu je potřeba nezastírat jeho přiznání, že zvažoval pro

¹⁴⁷ Schmitt, 2014, str. 7.

¹⁴⁸ Masaryk, 1933, str. 100-101.

nastolení demokratického Československa diktatury, kterou zároveň považoval za neadekvátní prostředek k demokratizaci, a to z důvodu její závislosti na násilí. I když je potřeba diktaturu chápat spíše jako prostředek k nastolení státu než demokracie, jeho humanistické přesvědčení mu nezabránilo přiklonit se k tezi, že účel světí prostředky, a to navzdory tomu, že i stát považoval Masaryk za důsledek mravní povahy člověka, nikoliv za pouhý mocenský aparát.

Schmittova kritika humanismu je sice formulována z pozice jeho pojetí politična, a tudíž se vystavuje riziku, že bude-li odmítnuto Schmittovo politické kritérium, ztratí veškerou svou váhu, Masaryk však sám svými slovy postavil humanismus na vratkou zem, když připustil, že cesta k jeho uskutečnění může vést přes násilí, tzn. k popření mravnosti člověka, na němž stojí jeho lidství. Na druhou stranu k rozhodnutí, zda humanismem zastávaná rovnost mezi lidmi je tím typem rovnosti, na níž se může zakládat demokracie, která je nepochybně politickým pojmem, neboli zda demokracie jako politický pojem nevyžaduje politickou rovnost, bychom ještě měli ověřit, zda je to Schmittovým pojetím politična podmíněno. Je tedy potřeba se ptát, proč bychom měli či neměli Schmittův pojem politična přijmout a jaké by jeho alternativní vymezení mělo důsledek na zakládání demokracie na humanismus.

2. *Politically: reason vs. faith*

Schmitt ve svém spisu *Pojem politična* nepodává definici tohoto pojmu, ale pouze kritérium, díky němuž je možné rozlišit, co politické je a co nikoliv. Tímto kritériem je rozlišení mezi přítelem a nepřítelem označující nejzazší stupeň lidské asociace či disociace. Toho je dosaženo tehdy, pokud se válka mezi dvěma uskupeními stane reálnou možností. Odhlédněme nyní od toho, zda je toto kritérium přijatelné či nikoliv, jak moc je reduktivní, do jaké míry nám umožňuje porozumět politické praxi, zdali je bojechtivé apod. a zkusme se spíše podívat, zda jej lze smysluplně uplatnit v rámci Masarykova myšlení, pokud ne, pak z jakých důvodů a zdali se tím otevírají dveře pro humanitu jako základ demokracie.

Masaryk výraz „politically“ nikde nepoužívá, chtít tedy u něj hledat systematické rozpracování pojmu politična, které bychom mohli považovat za alternativní vůči tomu Schmittově a vzájemně je posoudit, se jeví jako zbytečné. Masaryk mluví nanejvýš, a to pouze roztroušeně, o politice, politické činnosti apod. Pokud tak činí, pak politiku vidí v prvé řadě jako vědu, která mu však není akademickou disciplínou, ale metodou, tj. uměním správně myslet.¹⁴⁹ Takovému požadavku se vyhovuje tehdy, pokud se myslí kriticky, proto také právo na kritiku je právem politické iniciativy.¹⁵⁰ Uznání práva na kritiku přitom vyžaduje uznání rovnosti a svobody, tedy dvou hlavních principů, na nichž stojí demokracie. Věda neboli kritické myšlení tak má co do činění nejen s politikou, ale i demokracií. Jejím prostřednictvím jsou politika a demokracie svázány k sobě.¹⁵¹

Přijmutí vědeckého postoje znamená uznat existenci pravdy, a to takové, které lze dosáhnout prostřednictvím rozumu. Myslet vědecky, politicky či demokraticky tak je totéž, co myslet rozumně. Naopak pravda, která není poznatelná rozumem, nýbrž jej přesahuje, je zapovězena a ukazuje se jako něco bytostně nedemokratického a neoprávněného. Odtud tedy antiteze vědy a teologie, vědy a víry,¹⁵² a zároveň postoj k diskusi jako prostředku, jímž se provádí demokratická politika. Je-li však víra vykreslována jako něco nedemokratického, pak je potřeba mít na paměti, že se jedná o víru slepou, ignorující poznatky rozumu a prosazující se mu navzdory, tj. o víru spočívající na autoritě toho, v co má být věřeno či lépe toho, kdo to sděluje. Nicméně nakolik je rozum učiněn rozhodcem, otvírá se prostor

¹⁴⁹ Masaryk, 1990, str. 103 a Masaryk, 1994, str. 28.

¹⁵⁰ Masaryk, 2013b, 519.

¹⁵¹ Viz například Masaryk, 1990, str. 103. Masaryk tak do jisté míry přebíhá dobu, neboť spojení demokracie a politična se stalo tématem teprve v druhé polovině 20. století, viz Hauptmann, 2004.

¹⁵² Thomas, 1924, str. xv.

pro skepsi. Jediným pevným bodem, který lze pomocí rozumu proti skepsi najít poskytuje morálka, respektive určení člověka jako morální bytosti. Ta se proto musí stát výchozím bodem v nazírání na svět a na život, což Masaryk činí prostřednictvím svého pojetí humanity.

Politika však Masarykovi není zdaleka jen záležitostí teoretickou, tj. způsobem myšlení, ale i praktickou. Politiku je mu jednak administrací věcí veřejných, jednak jednáním a rozhodováním, v užším smyslu je pak vedením, tzn. pochopením toho, co stát a národ znamená v historickém vývoji, jaké má místo v historii a světové situaci, kam jeho světový vývoj asi spěje.¹⁵³ Politika je Masarykem popisována natolik široce, že je jak starostí o každodenní věci mající za cíl zajistit existenci společenství, tak i existenciální záležitostí. V takto konfúzním pojetí není možné hledat jednoznačné a pevné rozlišení mezi nepolitickým a politickým, například mezi ekonomikou a politikou. I přes existenciální aspekt, který je jmenován, se tudíž nelze domnívat, že by Schmittovo pojetí politična dávalo v Masarykově myšlení jakýkoliv dobrý smysl.

Masarykův postoj k politickému je vůči tomu Schmittovu kontradiktorický. To se ukazuje i na jimi sdílené disjunkci: filosofie (věda, morálka), nebo teologie, rozum, nebo víra. V ní se každý přiklání na stranu opačného pólu. Podle Schmitta nelze teologický základ politična opustit, aniž by to znamenalo naprostou depolitizaci. Pouze tehdy učiníme-li svým základem víru spočívající na autoritě, tzn. takovou víru, která svou pravdivost nemusí obhajovat před soudem rozumu, je možné požadovat politickou povinnost a spolu s tím upřednostnit jednání před poznáním.¹⁵⁴ Z rozumu může být vyvozena nanejvýš povinnost mravní, ta však podle Schmitta není s to ospravedlnit nasazení vlastního života ani zabíjení druhých. Z hlediska rozumu může být navíc oprávněné pouze to, co je pravdivé,¹⁵⁵ respektive co je za pravdivé uznáno. Každý tak může rozhodnout, jestli něco je pravdivé, či nikoliv, tzn. jestli je to oprávněné či neoprávněné. Pokud se tedy po něm něco žádá, požaduje zdůvodnění, přičemž neuzná-li toto zdůvodnění za pravdivé, pak se mu požadavek jeví jako despotický. Takový postoj je dle Schmitta vlastní liberalismu, proto o něm může tvrdit, že nepřichází s žádným pozitivním pojetím politiky, ale pouze s její kritikou.¹⁵⁶

Masaryk si byl tohoto rizika velmi dobře vědom, neboť mu musel čelit i v praxi.

¹⁵³ Masaryk, 1994, str. 28.

¹⁵⁴ Meier, 2006, str. 80.

¹⁵⁵ Masaryk, 1990, str. 19.

¹⁵⁶ Schmitt, 2013a, str. 61 a 69.

Potýkal se s tímto problémem již při své kritice rakouské monarchie, jejíž zákony však uznával za platné, nehledě na svůj nesouhlas, ale také při rozpadu habsburské monarchie a vzniku nového státu. Navíc liberalismus, pokud byl radikálním individualismem, a tudíž anarchismem, odmítal.¹⁵⁷ V tomto kontextu se hlásil k socialismu, avšak nikoliv komunismu, tj. k materialistickému vidění světa, ale jako k smyslu pro společné. Ten je u něj spjat s morálkou, neboť člověk je puzen k žití ve společnosti svým morálním založením, nikoliv zajištěním materiálních či životních potřeb. Smysl pro společné předpokládá hledisko „My“, zatímco ukojení materiálních a životních potřeb je záležitostí egoistickou. Toto „My“ je zajištěno morálkou, jež nutně zahrnuje vztah k druhému, a to takový, v němž druhý není jen pouhým prostředkem.

Státu je tedy zajištěna morální legitimita a autorita, neboť je sám důsledkem mimo jiné morálního bytí člověka. Jeho existenci tedy není možné z morálních důvodů odmítat. Není však naplněním morálky, tj. není s ní totožný. Na vzniku státu se podílí i jiné než morální faktory (například národnost), z nichž jednak čerpá svou partikularitu, jednak získává svou vlastní logiku, odlišnou od logiky morálky. „My“ ve státě není totéž jako morální „My“. Tím je vážně míněný konflikt mezi požadavkem morálky a požadavkem politickým teprve umožněn. Od člověka se sice očekává, že bude usilovat o jejich harmonii, ta se však neuskutečňuje pouhým odmítnutím jednoho z nich či podřazením jednoho druhému, nýbrž prostřednictvím kritiky. Existence autority, která se takové kritice vymyká, je tedy nepřijatelná, protože neobhajitelná neboli protože rozumu upírá nárok na formulování toho, co je správné, který ale vznáší.

U Schmitta, podobně jako u Masaryka, přesahuje vytvoření politické jednoty hranice egoismu. Onoho „My“ však lze dosáhnout, aniž by morálka figurovala jako předpoklad. „My“ je formováno a udržováno permanentním strachem z „Oni“. Poslušnost tak plyne z danosti konkrétní situace, v níž je člověk člověku bytostí nebezpečnou, tzn. člověk může zabít a být zabit. Tím, co vede k vytváření politických jednot, není morálka, nýbrž pocit ohrožení. Politika je odpovědí na násilnost lidského světa a zároveň jejím omezením. Rozhodnutí o příteli a nepříteli, s ohledem na antagonismy mezi lidmi a volbou rozhodujícího z nich, limituje hrozbu násilného konfliktu. Válka hrozí pouze mezi politickými celky, nikoliv jednotlivci, její propuknutí je limitováno na případy extrémního existenciálního antagonismu a její intenzita na pouhé vykázání nepřitele do mezi, v nichž

¹⁵⁷ Masaryk, 1990, kap. 3 a 8.

nepředstavuje bezprostřední nebezpečí. Toto rozhodnutí získává svůj celý význam již z toho, že bylo učiněno a není vystaveno kritériu správnosti či nesprávnosti, posuzování ze strany rozumu. Pokud je však rozhodnutí o „My“ a „Oni“ jen stvrzením již existujícího antagonismu, je politická diferenciací něčím daným a tímto rozhodnutí není tvořena, nýbrž pouze stvrzena. To neruší politickou povahu tohoto rozhodnutí,¹⁵⁸ ale vytváří to prostor pro posouzení správnosti rozhodnutí, čímž se rozum a s ním i kritérium pravdivosti stává důležitým politickým faktorem.

Oba autoři tedy akcentují jiná antropologická určení, k nimž dochází z odlišných perspektiv. Zatímco Masaryk ke svému pojetí člověka jako morální bytosti dospívá prostřednictvím snahy najít záchranu před neomezenou skepsí, Schmitt vychází z politické reality, aby odkryl specifický politický antropologický předpoklad, jež je určující pro to, co je politické. Zatímco první se snaží uspokojit rozum, aniž by jeho rámeček chtěl opustit, druhý nakonec dochází k víře jako poslednímu a jedinému možnému základu politična. I když ale nebudeme se Schmittem sdílet jeho víru a rozšíříme oblast, kterou budeme označovat za politickou například takovým způsobem, jež to činí Masaryk, vytvoříme tím sice prostor pro pojetí humanity jako něčeho politického, problém ale zůstane vzhledem k demokracii stále týž. S humanitou se klade rovnost všech lidí, nemůže být tudíž ztotožněna s demokracií, která předpokládá pojem lidu, tj. rovnost pouze některých lidí, byť ji lze chápat jako podstatnou součást demokracie. Masarykovo tvrzení, že humanita není bez diferenciací neboli že není celku bez částí, se nejvíce jeví být moc nápomocné, neboť tím se tento problém neřeší, nýbrž pouze činí inherentní součástí humanity.

¹⁵⁸ Srov, Mouffe, 1998, str. 171-172.

3. Diskuse a rozhodnutí

Vyzdvihování odlišných antropologických předpokladů u obou autorů se projevuje i na odlišném hodnocení prostředků, jimiž se politika provádí. Masaryk požaduje, aby dominantní roli při správě věcí veřejných hrála veřejná diskuse. Ta se mu v demokracii jeví natolik podstatným prvkem, že ji dokonce pomocí veřejné diskuse i definuje.¹⁵⁹ Diskuse má nahradit závislost na násilí. Může se totiž odehrávat pouze mezi morálními a rozumovými bytostmi, neboť předpokládá vzájemnou důvěru mezi diskutujícími a jejich vůli hledat společně pravdu. Diskuse je tedy prostředkem, který respektuje a kterým se ve veřejné sféře uskutečňuje rovnost a svoboda lidí. Ve veřejné diskusi jsou si diskutující rovni, neboť váha argumentů se neodvíjí od toho, kdo je podává, a všichni do ní mohou, ať už přímo či nepřímo, například prostřednictvím tisku, vstupovat a podílet se na ní. To je podmínkou její demokratické legitimacy. Pokud rozhodnutí z ní vzešlá mají platit pro všechny, musí být všem umožněna účast na diskusi. V opačném případě by se jednalo o vládu určité skupiny lidí od ostatními.

Akcent, který Masaryk klade na diskusi vyžaduje určité institucionální důsledky. Uspořádání státu musí být takové, aby veřejnou diskusi umožňovalo, a to i v masových společnostech. Masaryk si byl dobře vědom, že ve státech zbudovaných na národním principu není možné, aby se všichni občané scházeli a společně diskutovali, nýbrž že diskuse je možná pouze mezi omezeným počtem lidí. Proto byl obhájcem parlamentního systému a svobody tisku, byť byl zároveň kritikem tehdejší podoby parlamentní praxe a ve své prezidentské funkci vystupoval občas způsobem s myšlenkou parlamentarismu se neslučujícím.¹⁶⁰ Tehdejší nedostatky však považoval za překonatelné, neboť podle něj nebyly výsledkem ani tak vnitřní logiky parlamentarismu, jako spíše pozůstatkem aristokratického způsobu vlády z dob předchozích. Tehdejší parlamentní praxi vytýkal například přílišnou stranickost či uzavírání se před veřejností. Má-li být naplněn ideál diskuse, pak nemohou diskutující zatvrzele trvat na svých pozicích, nýbrž musí být otevření vzájemnému hledání společného dobra a totéž umožnit i veřejnosti. V opačném případě se jedná spíše o hádku než diskusi.¹⁶¹ Tím se diskuse liší i od myšlenky volné konkurence v ekonomické sféře, která předpokládá, že jednotlivé strany mají fixní zájmy, které se snaží

¹⁵⁹ Čapek, 1969, str. 261-262.

¹⁶⁰ Hain, 2006, str. 146-151.

¹⁶¹ Masaryk, 1994, str. 153.

prosadit.

Cílem diskuse má být dosaženo pravdy a spravedlnosti. Spravedlnost je do jisté míry uskutečňována již tím, že se diskutuje, tzn. že se spory řeší nenásilnou cestou, v souladu se zásadou humanity. Dosažení pravdy je však problematizováno především omezeností lidského poznání a z něj vyplývajícím právem na kritiku, jež je právem politické iniciativy. Má-li toto být respektováno, nemůže být diskuse nikdy ukončena, a tudíž ani politické bytí člověka. Demokracie se tedy ukazuje jako věčný rozhovor. Diskusí nemá být dosaženo finální pravdy, nýbrž pouze kompromisu. To se zdá být zradou na ideji diskuse. Kompromis není totéž, co pravda, a navíc se zdá být něčím pochybným, neboť má-li být diskuse věčná, pak je otázkou, kde pro něj vzniká prostor. Pokud Masaryk mluví o pravdě jako o cíli diskuse, míní se tím spíše to, že by na ni měl být brán ohled, než to, že by měla být produktem diskuse. Nejedná se přitom o pouhou podmínku dohody, kterou by umožňovala jako garance předzjednané harmonie. K dohodě totiž postačuje vůle se dohodnout, kterou mohou mít i aktéři na pravdu se neohlížející. Dohoda bývá výsledkem i vyjednávání, jímž se každá ze stran snaží prosadit maximum svých zájmů. Jedná se spíše o morální postoj, jenž je předpokladem toho, aby diskuse jako něco odlišného od vyjednávání byla brána vážně.

Kompromis byl Masarykovi v praxi něčím nutným, naopak odsuzoval jej na rovině zásad.¹⁶² Chápal jej a podporoval jako prostředek k postupnému naplňování cíle, který nemůže být realizován ihned a najednou. Naopak, odmítal ho, pokud se mělo jednat o hledání tzv. zlaté střední cesty, kdy věci nejsou ani tak, ani tak, tedy za potáčení se odnikud nikam. Kompromis tedy předpokládal jasnou představu cíle, kterého má být dosaženo, nikoliv prostředkem, jímž by tento cíl měl být teprve nalezen. Tím však Masarykovo hodnocení kompromisu končí a jeho vztah k diskusi jím není příliš objasněn. Je zjevné, že byl přesvědčen, že ke kompromisům dochází pod tíhou vnějších okolností, jejichž platnost je omezená. Zároveň snad není příliš komplikované si představit, jak může ke kompromisům docházet, panuje-li shoda ohledně cíle, kterého se má dosáhnout, a diskutuje-li se jen o prostředcích. Má-li ale diskuse mít náležitou důležitost, nemůže se vést pouze o prostředcích, ale též o cílech, kterých se má dosáhnout, přičemž i zde by mělo docházet ke kompromisům, pokud nejpočetnější skupina nemá rozhodovat i za ostatní. I kdyby všichni diskutující shodli, že cílem je společné dobro, povedou se spory o to, v čem toto dobro spočívá, což jednak nelze redukovat na pouhý instrumentální spor, jednak i kdyby

¹⁶² Masaryk, 2013b, str. 542-543.

zde bylo možné dosáhnout kompromisu, Masaryk by takovou praxi musel vzhledem ke svým slovům odmítnout. Pokud by shoda ohledně cíle, měla být shodou nezbytnou pro vytvoření státu, tj. shodou v názorech na svět a na život, je otázkou, jestli Masaryk nepožaduje příliš.

Smířit vládnutí prostřednictvím kompromisů s demokracií je stále trvajícím problémem.¹⁶³ Schmitt patří nepochybně mezi autory, kteří zastávají názor o jejich nekompatibilitě, neboť předpokladem kompromisu je pluralistický systém, v němž operují heterogenní mocenské organizace prosazující své partikulární zájmy, má tedy odlišnou logiku než ideál diskuse.¹⁶⁴ Ohrazuje se též proti představě věčného rozhovoru, z něhož nemůže vzejít žádné politické rozhodnutí formulující buď-anebo. V tomto směru navazuje na katolické protirevoluční filosofy, jimiž byl Joseph de Maistre či Donoso Cortés, které chválí za jejich prohlédnutí toho, že ideji demokracie odpovídá spíše diktatura než parlamentní režim.¹⁶⁵ Schmitt tedy proti diskusi klade *decisi*, rozhodnutí, jež je ústředním prvkem jeho právního a politického myšlení.

Schmitt se pojmu rozhodnutí věnuje zejména v *Politické teologii*, a to v souvislosti s problémem suverenity¹⁶⁶. Suveréna definuje jako toho, kdo rozhoduje o výjimečném stavu, ať už se tím míní jeho vyhlášení, ukončení nebo podmínky, za nichž k jednomu či druhému dochází. Výjimečný stav je definován suspenzí či naprostou absencí jakéhokoliv právního řádu a je opozičním pojmem vůči stavu normálnímu, v němž teprve může platit právní řád. Suverénní rozhodnutí tudíž nemůže být omezeno žádnými právními normami a suverén může využít jakýchkoliv prostředků k obnovení či nastolení normální situace, aniž by za ně byl trestněprávně odpovědný. Právní význam suverénního rozhodnutí spočívá již v tom, že je učiněno, neboli je podstatné, že nějaký řád klade, nikoliv jeho konkrétní podoba.

Právní vymezení rozhodnutí nachází svou analogii na politické rovině, čímž se obě tyto sféry propojují. Politická jednota nemůže existovat bez rozhodnutí o tom, kdo je přítel

¹⁶³ Viz například Biale, 2018.

¹⁶⁴ McCormick, 2004, str. xxxix-xl.

¹⁶⁵ Schmitt, 2012, str. 43.

¹⁶⁶ Jednou z výtek, kterou by Schmitt mohl vůči Masarykovi vznést, je, že jeho pojetí neumožňuje pojednat pojem suverenity, respektive že pro něj v jeho myšlení vůbec nevzniká prostor, přičemž podle Schmitta se jedná o pojem v politické teorii nepostradatelný. Přestože Masaryk zmiňuje názor, že suverenita, jak byla dříve chápána, již nenachází v tehdejší politické realitě místo, neboť státy jsou na sobě čím dál více závislé, což má za důsledek změnu obsahu suverenity, více se tomuto problému nevěnuje. Pokud bychom tento problém chtěli rozpracovat, byli bychom nuceni nahradit Masaryka jinými autory, což by jednak bylo velmi vachrlaté, neboť bychom postrádali pojitka prokazující názorovou spřízněnost, jednak vzhledem k tématu práce by to představoval její nepatřičné rozšíření.

a kdo nepřítel. Bez tohoto rozhodnutí existuje pouze společnost se svými vlastními antagonismy, neexistuje však ještě žádný právní řád, stát, ani lid. Tento stav je *de facto* válkou všech proti všem, který je teprve rozhodnutím o příteli a nepříteli ukončen. Tím, že se rozhodne o příteli a nepříteli, konstituuje se teprve v nějakém podstatném ohledu homogenní jednota jako politický útvar a vymezují se její hranice, tzn. určuje se příslušnost k lidu. Teprve tímto rozhodnutím se má překonat propast mezi aktualitou společenského života a normativním řádem.¹⁶⁷ Otázkou je, odkud takové rozhodnutí čerpá svou legitimitu.

Pokud by toto rozhodnutí bylo legitimní již tím, že je učiněno, tzn. již tím, že zrušilo stav války všech proti všem, případně revoluce neboli bez ohledu na to, kudy vede rozlišení mezi přítelem a nepřítelem, spočívala by jeho legitimita v něm samém a bylo by aktem násilí.¹⁶⁸ Pokud by svou legitimitu čerpalo nejen z toho, že je učiněno, nýbrž i z toho, že ti, pro které platí, s ním vyslovují souhlas, respektive nevyslovují nesouhlas, pak by byla závislá na odkazu k něčemu vnějšmu, co by tvořilo jeho rámeček.¹⁶⁹ Ti, pro které by toto rozhodnutí mělo platit, by museli souhlasit, že vybraný antagonismus či snad jejich množina opravdu dosahuje takového stupně, aby byli ochotni v krajním případě podstoupit boj na život a na smrt, než aby obětovali způsob svého života.. Jen v takovém případě může být suverén demokratický, tj. platila by identita mezi ovládajícími a ovládanými. To lze v rámci Schmittova přístupu myslet jenom tehdy, pokud by již existovala sociálně homogenní skupina lidí, kteří by pouze svou homogenitu stvrdili a tímto aktem si udělili politické bytí. To je ale návrat k možnosti předchozí, neboť správnost tohoto rozhodnutí by nemohla být posuzována vzhledem k něčemu vnějšmu. Rozhodnutí by bylo správné samo sebou.

Masaryka akcent na morálku vede k pojetí demokracie, které se ukazuje jako nedosažitelné, a to ani ne tak z důvodu toho, že by kladlo příliš velké požadavky na rovině cíle, ale spíše již v předpokladech. Demokracie vyžaduje „Nového Adama“. Člověk je zde vytržen ze své světské reality, což se nezdá být překonatelné ani Masarykovým optimismem a vírou v pokrok pomocí vzdělání a výchovy. Slabina Schmittovy pozice se ukazuje v jejím formalistickém zdůvodnění. Rozhodnutí založené v sobě samém se stává, navzdory tomu, že by se mělo jednat o pojem politický, absolutním prvkem. Stává se něčím božským

¹⁶⁷ Žižek, 1999, str. 7.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Analogicky by se něco takového dalo předpokládat vzhledem k právnímu řádu. Nabízí se možnost, že tímto rámečkem by bylo přirozené právo, tj. morálka. Vzhledem ke Schmittově odmítavému postoji k představě přirozeného práva, lze něco jen stěží v rámci jeho myšlení připustit.

v lidském světě.

V. Závěr

Protiklad Ježíše a Caesara je protikladem morálky a násilí v pojetí demokracie. K jeho expozici mohou posloužit přístupy, které zastával T. G. Masaryk na jedné straně a C. Schmitt na straně druhé. Masaryk vysvětloval demokracii prostřednictvím pojmu humanity, jejímž obsahem je morální zásada „*miluj bližního svého jako sebe samého*“. K morálnímu základu jeho myšlení ho vede snaha najít pevný bod před skepsí. Určení člověka jako svobodné a rovné bytosti společně s epistemologickým omezením spočívajícím v omylnosti člověka tvoří základní kámen jeho pojetí demokracie. Ta mu proto nemůže být pouhou vládní formou, byť jsou s ní spojeny institucionální důsledky, v masových společnostech konkrétně parlamentarismus, nýbrž je spíše názorem na svět a na život. Ani Schmitt nepředkládá institucionální definici demokracie, i když i v jeho pojetí demokracie určitou formu vlády vyžaduje, totiž plebiscitní. Demokracie je podle něj identitou vládnoucích a ovládaných spočívající na substantivní homogenitě. Jeho výchozím bodem však není skepse, vůči níž by hledal útočiště, nýbrž politická realita, jejíž specifické kritérium chce odhalit. To nachází v rozlišení mezi přítelem a nepřítelem, označující nejzazší stupeň lidské asociace a disociace. Nejvyšší intenzita je zde dána reálnou možností násilného konfliktu. V základu Schmittova politického myšlení tedy stojí víra v násilnost člověka, a tudíž v jeho nebezpečnost.

Ztotožnění demokracie s humanitou je tím, co Schmitt Masarykovi vytýká. Nejde mu přitom o kritiku pojmu humanity jako takového. Ten, pokud je chápán jako regulativní idea, nachází uplatnění i v rámci Schmittova přístupu jako podmínka aplikovatelnosti rozlišení přítele a nepřítele. Nemůže být však konstitutivním prvkem demokracie v tom smyslu, že rovnost všech lidí není s to ospravedlnit inkluzi a exkluzi, kterou demokracie jako vlada lidu předpokládá. Masarykovo ujišťování o tom, že humanita není bez diferenciaci, nýbrž je celkem tvořeným z různých částí, jež nemohou být ignorovány, nemůže poskytnout uspokojivou odpověď, a to nehledě na Schmittovo pojetí politična či na odlišné pojetí lidu a způsobu, jímž si vládne. Masaryk tím pouze přesouvá problém do pojmu humanity samotného, čímž jej zároveň činí rozporným. V tom se tedy ukazuje jeden z limitů Masarykova přístupu. Nicméně ani Schmitt neodchází bez vad na kráse. V jeho pojetí může pojem humanity zajisti důstojnost spíše lidským uskupením než jednotlivcům, z nichž se skládají. Jakékoliv prostředky jsou vzhledem k jednotlivci připuštěny, nakolik jsou smysluplné pro zahrnutí nepřítele do patřičných mezí, přičemž uvnitř politické jednoty

nemůže být nepřítel vůbec tolerován.

Masarykův morálně epistemologický přístup ho vede k zásadě, že oprávněné může být pouze to, co je pravdivé, tj. v souladu s rozumem. Schmitt proti tomu kontruje, že takový přístup vede k anarchii, neboť není s to obhájit autoritativní, politickou poslušnost, jíž je potřeba, když se žádá nasazení vlastního života a ochota zabít druhé ve jménu politické jednoty. Proti rozumu staví víru. Ta je pro něj jediným možným základem každé skutečné politické teorie, jež je schopna vymezit politiku a stát pozitivně a není jejich pouhou kritikou. Tato Schmittova námitka platí pouze za předpokladu jeho pojetí politična, jež upírá rozumu nárok na artikulaci společného dobra, čímž ho odsouvá do politické bezvýznamnosti. Rozum však, například prostřednictvím Masaryka, ukazuje, že se s něčím takovým smířit nehodlá.

Násilí vůbec nemá být v plně demokratizovaném světě dle Masaryka prostředkem pro řešení vzájemných sporů. Umlčuje totiž lidskou svobodu, a tudíž není legitimní. Demokratickým způsobem se řešení nesouladů hledá prostřednictvím řeči, tj. racionálním prostředkem. Masaryk chápe demokracii také jako věčný veřejný rozhovor, jenž má být půdou, z níž se pod tíhou vnějších okolností formují kompromisy. Ty tak v sobě obsahují něco nedemokratického. Masaryk však situaci ještě vyostřuje, když připouští kompromisy pouze na rovině prostředků, nikoliv cílů, jichž má být dosaženo. Plné uskutečnění demokracie se tak ukazuje jako na tomto světě nemožné. Žene tak čtenáře do náruče Schmittovy, v níž naráží na rozhodnutí, které zdůvodňuje samo sebe. Tím se mu dostává božské povahy, ačkoliv mělo být něčím politickým, tj. specificky lidským.

Masaryk učinil rozhodnutí. Mezi Ježíšem a Caesarem vybral si prvního. Druhého se tím však nadobro nezbavil, nýbrž se mu neustále vrací. To se ukazuje již například na jeho ambivalentním hodnocení diktatury, kterou spojuje s násilím, a proto se mu jeví jako nevhodná pro demokratizaci, zároveň ji ale sám zvažoval, když chtěl dovést Československo k demokracii, nebo v jeho pojetí kompromisu. I Schmitt se rozhodl. Zvolil si druhého, aniž by chtěl prvního zcela vyhánět, bylo mu pouze zapovězeno usednout na trůně. Tím ho postavil před volbu, buď se i přes zákaz pokusí na trůn usednout, nebo zcela odejde.

Literatura

- Batscha, Zwi, 1994, *Einer Philosophie der Demokratie: Thomas G. Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp,
- Beld, A. van den, 2003, „Masaryk a postmoderní kritika: Potřebuje západní demokracie filosofické založení?“, *Filosofický časopis* 51, č. 12, str. 5-18
- Biale, Enrico, 2018, „Democracy and Compromise: Beyond a Deliberative Approach“, in: Palonen, Kari & Rosales, José Maria (eds.), *Parliamentarism and Democratic Theory*, New York : Columbia University Press
- Čapek, Karel, 1969, *Hovory s TGM*, Praha : Československý spisovatel
- Fojt, Vladimír, 2007, „Pohled Carla Schmitta na parlamentarismus“, *ČLOVĚK – Časopis pro humanitní a společenské vědy*, č. 8, Praha : FF UK
- Grossheutschi, Felix, 1996, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin : Duncker & Humblot
- Hain, Radan, 2006, *Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka*, Praha : Karolinum
- Hauptmann, Emily, 2004, „A Local History of „The Political““, *Political Theory*, Vol. 32, No.1 (February), str. 34-60
- Kluxen, Kurt, 1983, *Geschichte und Problematik des Parlamentarismus*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag
- Kohák, Erazim, 1964, „Masaryk and Plato in the 20th Century“, in: Rechcigl, Miloslav (ed.), *The Czechoslovak Contribution to World Culture*, The Hague : Mouton & Co
- Lievens, Mathias, 2010, „Carl Schmitt’s Two Concepts of Humanity“, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, no. 8, str. 917-934.
- Ludwig, Emil, 1996, *Duch a čin*, Praha : Česká expedice Riopress
- Machovec, Milan, 2000, *Tomáš G. Masaryk*, Praha : Riopress
- Masaryk Tomáš G., 1924, *Les problèmes de la démocratie : essais politiques et sociaux*, Paris : Marcel Rivière
- 1933, *Cesta demokracie I*, Praha : Čin
- 1938, *Cesta demokracie II*, Praha : Čin
- 1990, *Ideály humanitní*, Praha : Melantrich
- 1994, *Cesta demokracie III*, Praha : Ústav T. G. Masaryka
- 1996, *Rusko a Evropa II*, Praha : Ústav T. G. Masaryka
- 1999, *Cesta demokracie IV*, Praha : Ústav T. G. Masaryka
- 2013a, *Moderní člověk a náboženství* [online], Praha: Městská knihovna v Praze, Dostupné z: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/97/55/42/moderni_clovek_a_nabozenstvi.pdf
- 2013b, *Světová revoluce* [online]. Praha: Městská knihovna v Praze, Dostupné z: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/99/42/89/svetova_revoluce.pdf.
- 2014, *Nová Evropa* [online]. Praha: Městská knihovna v Praze, Dostupné z: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/99/99/13/nova_evropa.pdf.
- McCormick, John P., 2004, „Identifying or Exploiting the Paradoxes of Constitutional Democracy? An Introduction to Carl Schmitt’s *Legality and Legitimacy*“ in Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*, Durham & London : Duke University Press
- Meier, Heinrich, 2006, *Carl Schmitt & Leo Strauss – The Hidden Dialogue*, Chicago : The University of Chicago Press

- Mouffe, Chantal, 1998, „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy“, in: Dyzenhaus, David (ed.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham & London : Duke University Press
- Moyn, Samuel, 2016, „Concepts of the Political in Twentieth-Century European Thought“ in: Meierhenrich, Jens & Simons, Oliver (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, New York : Oxford University Press,
- Nový, Lubomír, 1994, „K pojmům „demokracie a theokracie“ v Masarykově politické filosofii“, in Opat, Jaroslav, ed. *První světová válka, moderní demokracie a T.G. Masaryk: sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference pořádané Ústavem T.G. Masaryka ve dnech 22.-24. září 1994 na zámku v Liblicích u Mělníka*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 1995
- Patočka, Jan, 1991, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Mladá fronta
- Rousseau, Jean-Jacques, 1996, in: Gagnebin, Bernard, François Bouchardy a Marcel Raymond, *Oeuvres completes [Rousseau]. III, Du contrat social: Écrits politiques*. Gallimard
- Schmitt, Carl, 1991, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin : Duncker & Humblot
- 1999, „Ethic of State and Pluralistic State“, in: Mouffe, Chantal (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London : Verso
- 2000, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge : MIT Press
- 2008, *Constitutional Theory*, London : Duke University Press
- 2011, *Die Tyrannei der Werte*, Berlin : Duncker & Humblot
- 2012, *Politická teologie*, Praha : Oikoymenh
- 2013a, *Pojem politična*, Praha : Oikoymenh
- 2013b, *Římský katolicismus a politická forma*, Praha : Oikoymenh
- 2014, *Dictatorship*, Cambridge : Polity Press
- Scruton, Roger, 1990, „Masaryk, Kant and the Czech Experience“, in: Winters, Stanley B., *T. G. Masaryk (1850-1937), Volume 1, Thinker and Politician*, London : Macmillan Academic and Professional Ltd
- Slováček, Petr, 2015, „Politická teologie a Carl Schmitt“, *Reflexe*, č. 49, Praha : Oikoymenh, str. 47-63
- 2016. „Carl Schmitt k smyslu politické teologie. K vztahu politické teologie a politické filosofie v myšlení kontroverzního Carla Schmitta z perspektivy pozůstalovsti Leo Strausse“ *Individual and Society*, Vol. 19, No. 1
- Thomas, Albert, 1924, „Préface: La leçon de Masaryk“ in: Masaryk, Tomáš G., *Les problèmes de la démocratie : essais politiques et sociaux*, Paris : Marcel Rivière
- Vinx, Lars, 2016 "Carl Schmitt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/schmitt/>>
- Warren, W. Preston, 1941, *Masaryk's democracy*, London : George Allen Unwin Ltd.
- Žižek, Slavoj, 1999, „Carl Schmitt in the Age of Post-Politics“, in: Mouffe, Chantal (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London : Verso